

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
PROGRAMA DE DOUTORADO EM HISTÓRIA**

**RAQUEL DRUMOND GUIMARÃES**

**VESTÍGIOS DO MEDIEVO NOS SERMÕES DO  
PADRE ANTÓNIO VIEIRA**

Florianópolis  
2012



**RAQUEL DRUMOND GUIMARÃES**

**VESTÍGIOS DO MEDIEVO NOS SERMÕES DO  
PADRE ANTÔNIO VIEIRA**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Santa Catarina. Linha de pesquisa: Relações de poder e subjetividades.

Orientador: Prof. Dr. Valmir Francisco Muraro

Florianópolis  
2012

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária  
da  
Universidade Federal de Santa Catarina

G963v Guimarães, Raquel Drumond

Vestígios do medievo nos Sermões do Padre Antônio Vieira  
[tese] / Raquel Drumond Guimarães ; orientador, Valmir  
Francisco Muraro. - Florianópolis, SC, 2012.  
1 v.: tabs.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina,  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-  
Graduação em História.

Inclui referências

1. Vieira, Antonio, 1608-1697 - Crítica e interpretação.  
2. História. 3. Idade Média. 4. História moderna. 5. Guerra.  
6. Sermões. I. Muraro, Valmir Francisco. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em  
História. III. Título.

CDU 93/99

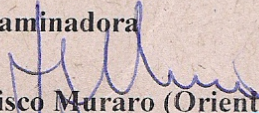
**Vestígios do Medievo nos Sermões do Padre  
Antônio Vieira**

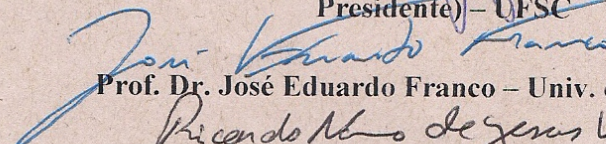
**Raquel Drumond Guimarães**

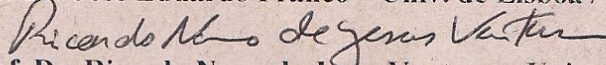
Esta Tese foi julgada e aprovada em sua forma final para obtenção do título de

**DOUTOR EM HISTÓRIA CULTURAL**

**Banca Examinadora**

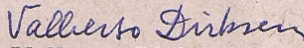
  
**Prof. Dr. Valmir Francisco Muraro (Orientador e  
Presidente) – UFSC**

  
**Prof. Dr. José Eduardo Franco – Univ. de Lisboa / PT**

  
**Prof. Dr. Ricardo Nuno de Jesus Ventura – Univ. de  
Lisboa / PT**


  
**Prof.ª Dr.ª Andréa Carla Dore – UFPR**

  
**Prof.ª Dr.ª Aline Dias da Silveira – UFSC**

  
**Prof. Dr. Valberto Dirksen – UFSC**

**Prof. Dr. João Eduardo Pinto Bastos Lupi(supl. da  
casa) – UFSC**

**Prof. Dr. Luis Filipe Silvério Lima(supl. de fora) –  
UNIFESP**

  
**Prof.ª Dr.ª Eunice Sueli Nodari  
Coordenadora do PPGH/UFSC**

**Florianópolis, 27 de fevereiro de 2012.**



*We must begin by acknowledging the hard truth: We will not eradicate violent conflict in our lifetimes. There will be times when nations – acting individually or in concert – will find the use of force not only necessary but morally justified.*

*Barack Obama*





Aos meus pais Adilza Drumond Guimarães  
e Joaquim Borges Guimarães



## AGRADECIMENTOS

Sinto-me totalmente inapta quando me deparo com o enorme desafio de cumprir os deveres de gratidão. Pergunto-me se darei conta de tão grande afazer, com a deferência que todos merecem. Neste sentido percebo-me presa nos emaranhados da incapacidade de descrever com palavras o indizível reconhecimento que nutro por todos aqueles que de alguma forma me auxiliaram neste longo percurso. E ainda que debaixo dos braços carrego toda a língua portuguesa encontro-me sem palavras, muda.

Trata-se de dívidas explícitas que tive a honra de acumular ao longo de minha carreira acadêmica e ao longo da minha vida. Foram anos de grandes e pequenas ajudas que me possibilitaram chegar a conclusão desta tese. Algumas pessoas e feições se perderam ao longo dos anos nos cantos indistintos da minha memória que, infelizmente, teima em não obedecer a minha vontade de poder lembrar de todos sem exceção. À essas pessoas peço carinhosas desculpas com todo o meu pesar.

Falo aqui de pessoas como aquele senhor de boina na Estação do Oriente que, quando me mudava para fazer pesquisa em Lisboa, me ajudou a colocar as malas no trem. Ou aquela jovem de cabelo anelado que, na sala de espera do hospital gentilmente me cedeu uma aspirina em um dia particularmente difícil. Enfim, pequenos gestos e gentilezas que naquele determinado momento fizeram toda a diferença e fez-me querer seguir adiante.

Há, porém, pessoas que alegro-me em dizer que não vejo como poderei esquecer. À elas, meus agradecimentos:

Em primeiro lugar ao Prof. Doutor Valmir Francisco Muraro, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), por ter aceito a responsabilidade de me guiar durante este longo processo de amadurecimento e aprendizado. Sua competência e conhecimento sobre, entre outros assuntos, o Quinto Império vieiriano despertou em mim reflexões significativas que fez brotar a paixão pelo tema. Não tenho palavras para agradecer as horas que me recebeu lendo e acompanhado o meu trabalho passo a passo, tão somente palavras por ter me apoiado durante momentos de incertezas. Sem dúvida, a confiança que depositou e as palavras de encorajamento que proferiu foram indispensáveis por manter a minha cabeça sobre as águas turvas e corrediças que escoam durante um doutoramento e ao logo de uma vida. Agradeço também à sua esposa, Solange, e aos seus filhos, por atenderem aos inúmeros telefonemas meus à vossa residência, pois que nos momentos mais conturbados eles foram as minhas linhas de salvamento.

Ao Prof. Doutor José Eduardo Franco, da Universidade de Lisboa, que acreditou em mim aceitando-me como sua co-orientanda. À sua total disponibilidade desde o primeiro momento, emprestando-me a sua tese e vários livros e trabalhos. A sua presença foi constante apesar da distância imposta pelo oceano Atlântico, e quando em terras lusitanas, nunca me senti sozinha e desamparada, já que contei sempre com a sua direção e cuidado. Estendo igualmente meus agradecimentos à sua esposa Fátima, e a sua família, tão ricas em gentilezas. Agradeço ao senhor também por confiar-me suas amizades pessoais, especialmente a da Lucília Gomes, espírito de luz indispensável pra mim durante minha estadia em Portugal.

Conjuntamente com o Prof. Doutor José Eduardo Franco agradeço a Prof. Doutora Anabela Rita e o Prof. Doutor Pedro Calafate, ambos da Universidade de Lisboa, que participaram da banca de qualificação desta tese e cujas observações e dicas foram valiosíssimas para o processo de investigação que dela resultou.

Aos meus eterno professores e mestres-guias, o Prof. Doutor João Gouveia Monteiro da Universidade de Coimbra por ter me colocado no rumo do estudo da guerra, e ao Prof. Doutor Timothy Thibodeau da Nazareth, College of Rochester, por ter me encantado com a história medieval.

Com igual efeito, mostro minha gratidão a coordenadoria do departamento de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGHST-UFSC). Aproveito também para agradecer os funcionários do PPGHST-UFSC, em especial a Cristiane Valério de Souza e a Maria Nazaré Wagner que não mediram esforços para me ajudar com os documentos e regimentos internos.

Sou também muito grata a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), seu corpo de direção, administrativo e docente que oportunizaram a janela que hoje vislumbro um horizonte superior; e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) por toda a ajuda financeira que recebi durante esses anos de pesquisa no Brasil e em Portugal.

Ofereço meu agradecimento ao Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa (CLEPUL) e toda a sua equipe, em especial a Prof. Doutora Beata Elzbieta Cieszyńska, Cristiana Isabel Lucas Silva, Luís Pinheiro, Paula Cristina Ferreira de Costa Carreira, Rosa Fina, Rui Daniel Nascimento Souza, Sofia Santos, Susana Mourato Alves-Jesus.

Aos meus colegas da UFSC por todo o apoio prestado, com dedicação especial à Fernanda Cristina da Encarnação dos Santos por não só ter

me ajudado a fazer a revisão do texto mas também por ter me ouvido com carinhosa atenção. Obrigada por ser esta mulher dedicada, esforçada e destemida com quem, ao longo dos anos, pude compartilhar risadas e desabafos.

Lembro-me com orgulho os grandes amigos com quem esta tese me levou a cruzar caminhos e entre esses não poderia deixar de agradecer a Tatiana Lorenzoni e a Maria Antonieta da Silva Sangalli por ter compartilhado não só o mesmo teto, mas também momentos tão especiais de suas vidas. Adoro-vos!

À minha família, pelo apoio de sempre durante os momentos mais árduos. Pelas palavras de conforto e incentivo que nunca me faltaram. Em especial aos meus primos Thiago Drumond e Roberta Belizário Alves, pelos conselhos, pela estadia e pela ajuda, que foram fundamentais para a conclusão desta tese. Aos meus tios Regina Drumond Moraes e Sílvio Santos Moraes, que são para mim como segundo genitores e à minha Tia Lesley Drumond, que não mediu esforços para valer-me.

Compartilho esta tese com o William Moldenhauer, meu companheiro, que soube compreender os longos meses de ausência. Sem sua dedicação os meus momentos de frustração teriam se tornado insuportáveis. Sua paciência foi imprescindível para o meu sucesso acadêmico, já que ela inspirou em mim determinação.

Meu carinho especial aos meus amados sobrinhos, Vinícius Guimarães Ferreira e Augusto Guimarães Ferreira, que ao longo da escrita desta tese pude acompanhar crescerem e irem de crianças à adolescentes, obrigada pelas conversas na hora do almoço. Ao meu cunhado Ricardo Lívio de Oliveira Ferreira por ter cedido espaço para mim e meus livros em sua casa, e à minha querida irmã Mariângela Drumond Guimarães Ferreira por me compreender como ninguém, por me aceitar como sou e por ter comprometido suas noites de sono só para me fazer sentir melhor.

Por fim, dedico esta tese aos meus pais, Adilza Drumond Guimarães e Joaquim Borges Guimarães, por excederem as obrigações de pais e provedores e serem como fanais que nunca se apagam e sempre orientam à terra firme. Se hoje, sob os pés, sinto a terra úmida e fértil dou graças aos seus esteios, e desfrutando do poder-me apoiar em vós finco minhas raízes e finalmente faço germinar este sonho.



## RESUMO

GUIMARÃES, Raquel Drumond. *Vestígios do medievo nos Sermões do Padre Antônio Vieira*. 2012. 362p.

Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

Fugindo dos limites de um enquadramento designado de História Medieval, articula-se atualmente uma série de novas abordagens que incide sobre a epistemologia medieval. Estas perspectivas corroem as tradicionais fronteiras cronológicas e geográficas, principalmente quando se considera os conceitos de *longa duração* (Braudel) e de *longa Idade Média* (LeGoff), já que ambas fundamentam-se na idéia de um ritmo histórico multissecular. Ao procurar vestígios dessas mudanças lentíssimas, que mais se assemelham às *permanências* e a uma *história estagnada*, detectou-se uma série de coerências entre as características que formaram as *estruturas* dos períodos medieval e moderno, permitindo interpretar determinados fenômenos e figuras históricas da modernidade à luz dos estudos medievais. Neste viés, tendo em vista a proeminência e a autoridade do Reino/Império Português na política mundial e, dentro destas, as influências e a eficácia da sermonária vieirense, pontua-se os *Sermões* vieiríticos que abordam a temática da guerra como sendo de suma importância não só aos modernistas, mas também aos medievalistas, já que suas considerações e escritos sobre o tema da violência podem ser apreendidos a partir das teorias da *longa duração* e da *longa Idade Média*. A partir desse pressuposto, analisou-se os *Sermões* do Padre Antônio Vieira com o objetivo de traçar eventuais pontos de continuidade, ou *heranças* (Pollak), entre aqueles proferidos posteriormente pelo sacro orador português e os sermões medievais que trabalham a temática da guerra. Considerando-se que a guerra tende a ser estudada como ponto de ruptura, investigou-se uma faceta pouco explorada do pregador, mostrando seus critérios de aplicação e legitimação da violência, procurando na guerra o viés da continuidade. Tendo em vista a recorrente utilização da sermonária cristã nos mais diversos aspectos da guerra no mundo medieval, verificou-se nos *Sermões* vestígios dos mesmos conceitos e estratégias discursivas presentes nos sermões medievais: *guerra justa*, *cruzada*, *amor ao inimigo*, entre outros. De igual modo, ainda que se considere sua defesa dos índios e dos escravos, averiguou-se que o Padre Antônio Vieira assume o uso da violência como estratégia de redução e conversão

desses povos ao Cristianismo e como ferramenta de eliminação dos inimigos da Igreja Católica. Este uso está imbuído de *heranças* da historiografia universal medieval, onde todos os povos se enquadram numa lógica criacionista, a partir da qual se permitiu determinar, pela genealogia dos povos e as diferenças entre eles, a aplicação da violência, visando adequar os povos do Novo Mundo num propósito transcendente e escatológico. Concluiu-se, portanto, que nesta nova abrangência do medievo ressalta-se a figura distinta do jesuítico Padre Antonio Vieira como articulador mor do que se pode considerar *herança* de um projeto medieval: “Portugal como o Quinto Império”.

Palavras-chave: *Herança*; Idade Média; Idade Moderna; Padre António Vieira; Sermões; Guerra; Legitimação; Discursos.



## ABSTRACT

GUIMARÃES, Raquel Drumond. *Vestígios do medievo nos Sermões do Padre Antônio Vieira*. 2012. 362p.

Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

Overstepping the boundaries of a frame denominated Medieval History, a series of new approaches has been articulated which falls upon the medieval epistemology. These perspectives erodes the traditional chronological and geographic boundaries specially when one considers the theories of *long term/duration* (Braudel) and *long Middle Ages* (LeGoff), since both theories are based on the idea of a multi-secular historic rhythm. When looking for vestiges of these very slowly evolving changes, which resembles more like *endurances* and a *stagnant history*, a number of coherences between the characteristics that forms the structures of both medieval and modern periods were detected, allowing one to interpret certain phenomena and historical figures of the Modern Ages under the spotlight of medieval studies. Through these considerations, and being mindful of the prominence and authority of the Portuguese Kingdom/Empire over world politics and, among these, the influences and efficiency of Vieira's sermons, one signals Vieira's war-themed sermons, as being of major importance, not only to modernists, but also to medievalists, since his conceptions and writings on the topic violence can be apprehended from both the *long term/duration* and *long Middle Ages* theories. From this presupposition, Father Antônio Vieira's "*Sermões*" have been analyzed aiming at tracing eventual points of continuity, or *inheritances* (Pollak), among those subsequently preached by the Portuguese orator and the medieval sermons which deals with the war theme. Considering that war has a tendency of being studied as a point of rupture, a less well explored view of the preacher has been investigated, showing his criteria for the application and legitimacy of violence, while searching in war for the continuity thread. In light of the recurrent use of Christian sermons in the most diverse aspects of wars during medieval times, it has been verified in the "*Sermões*", vestiges of the same concepts and strategic discourses present in the medieval sermons: *just war*, *crusade*, *war as an expression of love for the enemy*, among others. Likewise, even considering his defense of the slave and native populations, it has been noticed that Father Antônio Vieira consents to the use of violence as a strategy of reduction and conversion of those people to Christianity and

as a tool to eliminate the enemies of the Catholic Church. Vieira's approach is imbued of a medieval universal historiography heritage, where all different people fit in a creationist logic. This means that the application of violence, aiming at adapting the people of the New World in a transcendent and eschatological purpose, was determined through people's genealogy and the differences between them. It has been concluded, thus, that in this new scope of the medieval period, the distinguished figure of the Jesuit Father António Vieira stands out as a principal articulator of what can be considered a *heritage* of a medieval project: "Portugal as the Fifth Empire".

Key-words: Heritage, Middle Ages, Modern Era, Father António Vieira, Sermons, War, Discourses

## LISTA DE TABELAS

### TABELAS

<i>VOLUME I – TOMO I</i> .....	309
<i>VOLUME I – TOMO II</i> .....	311
<i>VOLUME I – TOMO III</i> .....	314
<i>VOLUME II – TOMO IV</i> .....	316
<i>VOLUME II – TOMO V</i> .....	319
<i>VOLUME II – TOMO VI</i> .....	323
<i>VOLUME III – TOMO VII</i> .....	326
<i>VOLUME III – TOMO VIII</i> .....	329
<i>VOLUME III – TOMO IX</i> .....	332
<i>VOLUME IV – TOMO X</i> .....	335
<i>VOLUME IV – TOMO XI</i> .....	339
<i>VOLUME IV – TOMO XII</i> .....	343
<i>VOLUME V – TOMO XIII</i> .....	345
<i>VOLUME V – TOMO XIV</i> .....	349
<i>VOLUME V – TOMO XV</i> .....	355



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1 – FONTES, DEFINIÇÕES TEÓRICAS E MÉTODOS .....</b>	<b>16</b>
<b>1.1. Fontes medievais .....</b>	<b>16</b>
<b>1.2. Fontes Vieirenses.....</b>	<b>25</b>
<b>1.3. Conceituação.....</b>	<b>29</b>
<b>CAPÍTULO 2 – PADRE ANTÔNIO VIEIRA: O MILITANTE DO IMPÉRIO .....</b>	<b>69</b>
<b>2.1. Formação .....</b>	<b>70</b>
2.1.1. <i>Heranças</i> de Inácio de Loyola e dos Primórdios da Companhia de Jesus .....	71
2.1.2. Formação Acadêmica no Colégio da Bahia e vida como missionário Jesuíta.....	79
<b>2.2 <i>Heranças</i> medievais do Quinto Império .....</b>	<b>92</b>
<b>CAPÍTULO 3 - CONCEITOS DE GUERRA .....</b>	<b>112</b>
<b>3.1. A VIOLÊNCIA NA CONCEPÇÃO CRISTÃ ....</b>	<b>112</b>
<b>3.2. TIPOLOGIAS BÉLICAS .....</b>	<b>119</b>
3.2.1. Guerra defensiva .....	123
3.2.2. Guerra ofensiva .....	127
3.2.3. Guerra contra os infiéis .....	132
a) Escravidão indígena; .....	143
b) Escravidão negra.....	147
3.2.4. Guerra como punição, castigo .....	153
3.2.5. Guerra como ato de caridade e amor.....	158
3.2.6. <i>Guerra justa</i> .....	161
3.2.6.1. <i>Guerra Santa</i> : .....	174
a) <i>Cruzadas</i> ; .....	179

b) <i>Reconquista/ Restauração</i> .....	189
<b>CAPÍTULO 4 - PROPAGANDA DE GUERRA .....</b>	<b>198</b>
<b>4.1. O <i>DISCURSO</i> BÉLICO .....</b>	<b>198</b>
<b>4.2. CONTEXTO GERAL .....</b>	<b>198</b>
<b>4.3. PREGAÇÃO - <i>PRAECEPTA</i> .....</b>	<b>200</b>
4.3.1 <i>Ars praedicandi</i> .....	203
4.3.2 Pregadores .....	204
4.3.3. Forma <i>Praedicandi</i> .....	211
4.3.4. Modelos de sermões/ manuais sermonísticos .....	213
<b>4.4. <i>Sermões de guerra/ sermões como propaganda</i>..</b>	<b>218</b>
4.4.1. Sermões de declaração / justificação bélica ...	219
4.4.2. Sermões de recrutamento de tropas .....	229
4.4.3. Sermões de motivação durante a batalha .....	242
4.4.4. Sermões de justificação do resultado da batalha/ guerra .....	252
a) Sermões de vitória .....	252
b) Sermões de derrota .....	260
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>281</b>
<b>FONTES .....</b>	<b>295</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>297</b>
<b>TABELAS.....</b>	<b>309</b>

## INTRODUÇÃO

Em 2002, o então assessor de imprensa de George W. Bush, David Frum, redigiu um *discurso*<sup>1</sup> que seria lido pelo Presidente em um de seus pronunciamentos à nação. O conteúdo desta oratória viria a ecoar por todo o globo e, neste momento histórico, bilhões de telespectadores e ouvintes seriam fatalmente surpreendidos pela expressão “eixo do mal”<sup>2</sup>. Em um momento no qual o mundo vivenciava a “tensão do terror”<sup>3</sup>, essa expressão geraria repercussões inesperadas e imprimiria um caráter teológico à guerra, legitimando desta forma o uso das mais variadas formas de violência contra os inimigos.

Não tardaria muito para que o assessor presidencial fosse questionado sobre a origem de sua infame expressão. A respeito, o escritor afirmou que sua inspiração viera de um dos *discursos* do antigo presidente Franklin D. Roosevelt<sup>4</sup>. A partir daí, pouco demorou para que a criação da expressão “eixo do mal” entrasse para a História como sendo de autoria de David Frum.

---

<sup>1</sup> Optou-se por trabalhar com o conceito de *discurso(s)* para designar os diversos *discursos sociais*, tal como o definido por Nobert Elias, referindo-se àqueles “que tinha[m] o objetivo de passar às massas os ditames dos controles sociais vigentes, ou as normas de conduta”. Cf., p. 55 desta tese.

<sup>2</sup> “States like these, and their terrorist allies, constitute an axis of evil, arming to threaten the peace of the world. By seeking weapons of mass destruction, these regimes pose a grave and growing danger. They could provide these arms to terrorists, giving them the means to match their hatred. They could attack our allies or attempt to blackmail the United States. In any of these cases, the price of indifference would be catastrophic.” BUSH, G. W. *State of the Union Address of 2002*. Disponível em <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2001/09/20010920-8.html>. Acesso em: 03 Outubro 2006.

<sup>3</sup> Terror no sentido de terrorismo como ficou sendo conhecido depois do 11 de Setembro.

<sup>4</sup> Ver livro: FRUM, D. **The Right Man: An Inside Account of The Surprise Presidency of George W. Bush**. New York: Random House, 2003. O *discurso* “date that will live in infamy” teria sido aquele dado em 1941, após o ataque do Império Japonês a uma base estadunidense. David Frum comparou o “eixo” da Segunda Guerra Mundial com o “eixo de ódio” que ameaçava os Estados Unidos, formulando assim o “eixo do mal” para ser mais compatível com o *discurso* teológico que o presidente já tinha adotado desde os ataques de 11 de Setembro de 2001 às Torres Gêmeas em Nova Iorque.

Qualquer que tenha sido a inspiração de Frum, a verdade é que a frase já ocupa o imaginário e os escritos dos homens há muito mais tempo. Pois, uma análise mais aprofundada do *discurso* presidencial estadunidense reflete uma concepção de mundo tal como se vê articulada por diversos sistemas epistemológicos da Idade Média. Isto é, a expressão “eixo do mal” indica claramente uma dualidade expressa através de uma linguagem tanto quanto bíblica, que designa uma luta, de proporções escatológicas, constante entre o bem e o mal. Ao refletir essa dualidade cristã, a oratória do Presidente Bush demonstra como, ainda hoje, são visíveis resquícios dos *discursos* religiosos de cunho medieval nas oratórias, com as quais se pretende justificar a guerra.

É válido também averiguar a presença do “raciocínio” medieval até mesmo naquelas proclamações onde se deseja *condenar* a guerra, fato que ficou claramente demonstrado pela citação marcante do Papa Bento XVI, que incendiaria a já fulminante crise entre o mundo islâmico e o cristão<sup>5</sup>. A frase dita pelo Pontífice, no dia 12 de setembro de 2006, seria uma declaração feita pelo imperador de Bizâncio Manuel II, no ano de 1391, cujo conteúdo alegava que a única contribuição de Maomé ao mundo teria sido a violência. A fala papal gerou reações violentas no mundo islâmico, provando o quanto esses *discursos* ainda desencadeiam uma série de sentimentos e ressentimentos que podem ser interpretados como *herança*<sup>6</sup> medieval.

Esse vocabulário, oriundo da Idade Média, inevitavelmente remete às lembranças das guerras cruzadísticas que, por sua vez, conduzem a novos debates acerca da relação entre fê, raciocínio, religião e violência. O sociólogo Boaventura de Sousa Santos afirma que “em qualquer das religiões abraâmicas, há preceitos que podem justificar o

---

<sup>5</sup> Trata-se da *Preleção de Regensburg*, na qual o Pontífice diz: “Show me just what Mohammed brought that was new, and there you will find things only evil and inhuman, such as his command to spread by the sword the faith he preached”. Disponível em [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben\\_xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben_xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html). Acesso em: 29 de Dezembro 2011.

<sup>6</sup> A tese trabalha sobretudo com o conceito de *herança* de Michael Pollak, para uma análise mais aprofundada do conceito verificar Capítulo 1 (subitem 1.3. Conceituação) desta tese, ou *cf.* POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212. *Cf.* p. 201.



recurso à violência, assim tendo sucedido em nome de todas elas”<sup>7</sup>. Ou seja, para o professor Sousa Santos, a associação entre religião e violência não é feita somente dentro da religião católica e/ou islâmica. Contudo, o passado dessas duas religiões, em específico, tem sido marcado intensamente pelas inúmeras guerras religiosas, principalmente no que se diz respeito ao território ibérico. Portanto, serão eles os principais sistemas de crença analisados por este estudo.

Devido ao periódico contato violento entre o mundo islâmico e o mundo cristão, a história tem oferecido, nessas vastas terras do Extremo Oeste europeu, um farto e rico campo de estudo das relações e desavenças entre o religioso e o bélico. De modo que uma análise dos *discursos* religiosos usados para a propagação e difusão das guerras medievais no reino português, por exemplo, serviria como fonte eficaz para uma melhor compreensão desta conexão entre guerra e religião. Receosos de não fornecer bons exemplos para a posterioridade, foram legados inúmeros registros de *discursos* religiosos em diversas crônicas medievais portuguesas. As oratórias teriam sido aquelas encontradas em narrativas de historiadores que viveram durante a Idade Média, e se preocuparam em conservar a história de sua *patria* utilizando, entre outras práticas, a técnica de dar voz aos seus personagens históricos. Assim sendo, ficaram a salvaguarda diversos registros de sermões.

É sabido que a relação entre o bélico e o religioso conduziria a quase totalidade do *modus operandi* da política medieval. Porém, o início e os detalhes dessa relação não são facilmente identificáveis e continuam sendo objetos de árduo estudo. Perguntas relevantes como a origem da relação entre o bélico e o religioso têm, inevitavelmente, levado a uma investigação da dinâmica entre o Cristianismo e a violência. É aqui que, para alguns pesquisadores, constata-se a violência cristã antecedendo a fundação da própria Igreja<sup>8</sup>, pois ela faria parte da conduta pessoal de Jesus Cristo<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> SANTOS, B. S. A exatidão do erro. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 8 de out. 2006, Folha Opinião, p. A3.

<sup>8</sup> Para a definição de *Igreja*, *cf.* p. 106 desta tese.

<sup>9</sup> Evidenciado quando Jesus vira a mesa de troco no templo. João 2:14-16. “No recinto do templo, viu comerciantes que vendiam gado, ovelhas e rolas para os sacrifícios, e cambistas que trocavam dinheiro sentados atrás de bancas. Com cordas Jesus fez um chicote e pô-los fora do templo, assim como os bois e ovelhas, espalhando dinheiro dos que faziam negócio, e derrubando as mesas. Dirigindo-se aos vendedores de pombos mandou: Tirem isso daqui! Não façam da casa do meu Pai uma feira”.

Os comportamentos dos primeiros mártires cristãos, contudo, indicam que eles teriam optado por uma Igreja pacifista, que renegava a violência até mesmo em casos de defesa própria<sup>10</sup>. Mas, na medida em que a aliança entre o Estado e a Igreja foi se consolidando, fez-se necessário um envolvimento da Igreja em assuntos categoricamente bélicos<sup>11</sup>. Uma vez declarado o Império Romano como cristão, uma participação ativa em ações de violência foi amplamente aceita pelos santos padres da Igreja, de modo que, a preocupação não se sustenta sobre o uso da força, mas sim sobre a maneira como ela seria aplicada<sup>12</sup>. A partir desse ponto, assistir-se-ia a uma larga dedicação dos teólogos em formular tratados que servissem como base para uma conduta moralmente enquadrada nos conceitos cristãos de violência justa.

A fórmula base para uma aplicação sacra da violência seria a que estivesse irrefutavelmente em sintonia com os preceitos de *auctoritas*, *res*, *causa* e *animus*. Esses justificativos da força aplicada, imortalizados por Santo Agostinho, poderiam ser definidos como:

- 1) *Auctoritas* – Somente o príncipe poderia declarar guerra.
- 2) *Res* – O objetivo do conflito teria sempre de ser um que visa à recuperação de bens ou propriedades e a defesa da *patria*.
- 3) *Causa* – Somente a extrema necessidade pode justificar a guerra.
- 4) *Animus* – Nunca deve o ódio ou avareza inspirar o conflito<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Muitas personalidades que marcaram o início da história da Igreja vieram a ser santificadas após terem aceitado a morte sem praticar autodefesa nas arenas do Coliseu.

<sup>11</sup> O Cristianismo se torna a igreja oficial do Império Romano durante o reinado de Theodosius (379-395) quando ele decreta proibida a prática da religião pagã. Porém, já em 313 o imperador Constantino proclama a tolerância para a prática do Cristianismo, e algum tempo depois se identifica como cristão.

<sup>12</sup> Santo Agostinho foi uma dessas figuras, tomando a violência como consequência inevitável do pecado original.

<sup>13</sup> As justificativas utilizadas para a *guerra justa* não se limitam somente a esses quatro critérios, apesar destes constituírem os principais. Poderia ainda ser citado o critério de *personae*, que limitava a participação direta de clérigos, crianças e mulheres em atos de violência. De forma que, teoricamente, a participação de qualquer um desses integrantes renderia a classificação do conflito como injusto.

Partindo desses princípios fundadores de uma *guerra justa*, observar-se-ia uma explosão de ramificações de conflitos devidamente justificados no decorrer da era medieval, de modo que as guerras seriam batizadas de *santa*, de *cruzada* e também de *reconquista*. Cada uma dessas classificações bélicas seria envolta em considerações e responsabilidades jurídicas e religiosas, que teriam como base uma gama de argumentos teológicos como, por exemplo, a guerra contra o infiel, a guerra como punição e a guerra como um ato de caridade e amor.

Uma vez dada a justificativa da violência por intermédio da religião, fez-se presente a participação de religiosos nos bastidores das investidas bélicas. Seriam os representantes da Santa Sé encarregados de apresentar os argumentos para a população que justificariam e, em certos casos, até santificariam as guerras. Os representantes mais indicados para tal tarefa seriam aqueles instruídos na arte da retórica e oratória, ou seja, os pregadores.

Não cabe aqui entrar na *praecepta*, ou na história da teoria da pregação, mas é importante ressaltar que a *ars praedicandi*<sup>14</sup> teve seu início com o Cristianismo. Uma vez que os discípulos de Jesus Cristo seriam encarregados de espalhar seus ensinamentos para todas as nações, tornou-se imprescindível o refinamento das técnicas de persuasão<sup>15</sup>. E, já em 426, no livro de Santo Agostinho intitulado *De Doctrina Christiana*, observam-se esboços que tratam a *ars praedicandi* de maneira concreta. A arte, porém, só ganhará fôlego após as primeiras décadas de 1200, quando surgiram inúmeros tratados sobre o assunto, como, por exemplo, aqueles da autoria de Guibert de Nogent<sup>16</sup> e Allain de Lille<sup>17</sup>.

Esses retóricos foram influenciados pela Reforma Pastoral, que, durante o século XIII, procurou dar treinamento teológico aos pastores da Igreja, treinamento esse que exigiria que uma atenção especial fosse

---

<sup>14</sup> Arte da pregação.

<sup>15</sup> Mateus 28:18-20 – “Toda a autoridade no céu e na Terra me foi dada, disse aos discípulos. Portanto, vão e façam discípulos entre todos os povos. Baptizem-nos em nome do Pai, do Filho, e do Espírito Santo. Ensinem-lhes a obedecer a todos os mandamentos que vos dei. Fiquem certos de que estou sempre convosco até ao fim do mundo”.

<sup>16</sup> Guibert de Nogent (1053-1124) escreveu um tratado intitulado *Liber quo ordine sermo fieri debeat*.

<sup>17</sup> Deve-se mencionar também a contribuição feita pelo papa Gregório o Grande (c. 540-604) que em sua *Cura Pastoralis* forneceu uma importante contribuição ao sugerir que a audiência não deveria ser tratada como uma unidade.

direcionada à questão da *Forma Praedicandi*<sup>18</sup>. Os materiais didáticos utilizados no treinamento desses homens da Igreja vieram através de *pastoralia*, que frequentemente incluíam exemplos ou modelos de sermões. Tanta foi a influência desses formulários, que os sermões contidos nas narrativas medievais eram compatíveis com a *forma praedicandi* decifrada no tratado de Robert de Basevorn<sup>19</sup>.

É inegável o papel central que as guerras desempenham nas eventuais mudanças do rumo histórico. Como se pode verificar, elas servem como tema dominante das várias narrativas medievais. E se a guerra fosse entendida como uma das possíveis traduções de como o homem lida com seus inimigos, ter-se-ia nessas narrativas uma amostra das *estruturas*<sup>20</sup> mentais medievais, principalmente aquelas pertencentes aos assuntos bélicos. Reservar-se-iam, assim, aos sermões, um lugar primordial como expressão dessas *estruturas*. Para além disso, se na Idade Média o reino português e seus aliados em fê fossem considerados uma aliança político-religiosa, ter-se-ia como oposição-mor dessa aliança os estados islâmicos e suas populações. Estas considerações possibilitam um estudo do processo histórico pelo qual passam as *estruturas*, já que elas não são espontâneas. Neste sentido, a maneira como flui a percepção do cristão de sua missão religiosa e como sobre seus inimigo se legitimam combates e confrontos é de suma importância.

Sendo assim, faz-se importante traçar a trajetória histórica do *discurso* religioso usado nas justificativas políticas que exigiam a aplicação ou o uso da violência contra o inimigo. Tal tentativa, todavia, renderia um estudo de proporções enciclopédicas, o que seria uma empreitada demasiadamente ambiciosa, o que nessa tese não se propõe. Daí a necessidade da delimitação de um “universo cronológico e geográfico”. Desta maneira, optou-se por restringir a presente tese ao reino de Portugal<sup>21</sup> e, de modo especial, sua colônia brasileira. O recorte cronológico compreende um vasto período que se estende desde a Idade Média e inclui parte da Idade Moderna (XII-XVII). O contato inicial

---

<sup>18</sup> Antes a preocupação caía sobre o que ensinar em oposição a como ensinar.

<sup>19</sup> Robert of Basevorn escreveu sua obra *a Forma Praedicandi* em 1322, a obra foi considerada como exemplo máximo do gênero extensamente desenvolvido.

<sup>20</sup> Para uma melhor compreensão do que se entende por estrutura, *cf.*

Capítulo 1, sub item 1.3. Conceituação.

<sup>21</sup> Apesar de o foco principal ser o reino português, também serão levados em consideração outros materiais da Península Ibérica com quem Portugal manteve importante intercâmbio intelectual.

com as fontes que tratam do tema da guerra no período mencionado permite vislumbrar semelhanças entre o modo como os homens e mulheres do medievo tratavam discursivamente aqueles que se enquadravam como infiéis, e o tratamento diferenciado dado pela Igreja “moderna” aos pagãos, hereges<sup>22</sup> e gentios. Em outras palavras, os *discursos* legitimadores das *guerras santas* e *guerras justas* continuaram presentes no período colonial.

Aqui, as referências feitas aos negros, assim como aos indígenas, devem ser executadas com cautela, pois já se sabe que as afirmações generalizadas culminam, com frequência, em teses errôneas. Isto é, para os homens e mulheres da era colonial, os negros e os indígenas não constituíam uma unidade homogênea de classificação. Como já alertavam Beatriz Perrone-Moisés<sup>23</sup> e Hebe Mattos<sup>24</sup>, categóricas estratificações dessas raças já existiam, não só no ideário da população moderna, como também em suas leis jurídicas e divinas.

Para esta tese será importante, então, uma análise dos *discursos* religiosos que visavam categorizar ou tratar as raças humanas, assim como também serão estudados aqueles *discursos* que se dedicavam às questões bélicas<sup>25</sup>. Intencionada desta forma, a tese proposta conta com a contribuição magnânima do Padre Antônio Vieira, homem renomado por suas brilhantes composições sermonísticas, que legou a posterioridade suas reflexões íntimas e seus escritos mais elaborados acerca dos temas mencionados. Baseando-se nos escritos produzidos entre os séculos XII e XVII, espera-se, desta forma, averiguar a sobrevivência de características rotuladas como medievais nos *discursos* da era moderna.

---

<sup>22</sup> A tese que se pretende não terá como foco discussões sobre o herege.

<sup>23</sup> PERRONE-MOISÉS, B. Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial. In: CUNHA, M. C. (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992. p. 115-132.

<sup>24</sup> MATTOS, H. A Escravidão Moderna nos Quadros do Imperio Português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, J. L.; BICALHO, M. F.; GOUVÊA, M. F (Orgs.). **O Antigo Regime nos Trópicos: A Dinâmica Imperial Portuguesa: Séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. V. I, p. 141-162.

<sup>25</sup> Padre Antônio Vieira dedicou vários sermões ao tema, os mais conhecidos sendo: *Sermão pelo Bom sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda*; *Sermão de Santo Antônio*; *Sermão pelo Bom Sucesso de Nossas Armas* – todos pregados entre os anos de 1638 e 1647.

Esses resquícios medievais, ou esse “renascimento do espírito cruzadiástico”, por assim dizer, seriam demonstrados e observados em fenômenos como o advento do sebastianismo e joanismo. Que surgiram nos séculos posteriores à Idade Média – período no qual foi possível constatar que os portugueses mantinham uma “visão nitidamente religiosa da história”<sup>26</sup>. Para efetuar um estudo aprofundado desses fenômenos, a tese tem como sustentação o apoio de outras fontes, como por exemplo, as trovas<sup>27</sup> e as narrativas históricas. Ademais, assim como para Roger Chartier a leitura foi o objeto central de investigação, esta tese se propõe ter como centro nervoso os *discursos* que abordam a temática da guerra produzidos entre os séculos XVI e XVII. Além disso, conta-se com as teorias do mesmo Chartier sobre a “revolução da escrita”. A tese, que pretende mostrar vestígios do medievo nos *discursos* modernos, partirá do princípio de que, em determinados momentos, a escrita, a leitura e a oratória passam por modificações profundas na maneira como fixam e transmitem *discursos*, alterando decisivamente as relações entre as pessoas envolvidas e as estratégias intelectuais adotadas<sup>28</sup>.

Contudo, essas modificações não são delimitadas pelas fronteiras da periodização histórica. Portanto hoje, continua sendo indefinido os elementos que claramente distinguem um *discurso* bélico medieval de um *discurso* bélico moderno<sup>29</sup>. De maneira que, se fossem analisadas as características que de alguma forma foram conservadas entre o que é denominado de moderno e o que é denominado de sermonística medieval, talvez assim fosse possível ter uma melhor compreensão, não só desses *discursos*, mas também dos *discursos* bélicos que viriam posteriormente, cuja oratória proferida pelo antigo presidente George W. Bush e o Sumo Pontífice Bento XVI são bastante emblemáticas. Compreender o porquê de um *discurso* bélico contemporâneo com

---

<sup>26</sup> BEESELAAR, J. V. D. **O Sebastianismo**: História Sumária. Lisboa: Biblioteca Breve, CLP, 1987, p. 13.

<sup>27</sup> Este enfoque no religioso pode ser observado também nas trovas de Gonçalo Annes de Bandarra, aonde o sapateiro-profeta prevê a chegada do Encoberto que trará um novo tempo de paz e prestígio à Portugal. Os sonhos reveladores de Bandarra abririam espaço para a criação mítica do sebastianismo que viria a ser elaborada ao longo dos anos. Ver: BANDARRA, G. E. **Trovas do Bandarra**. Porto, Imprensa Popular de J. L. de Souza, Nova Edição, 1866.

<sup>28</sup> Ver: CHARTIER, R. **Cultura Escrita, Literatura e História**. Porto Alegre: ARTMED Editora, 2001.

<sup>29</sup> Sabe-se, claro, que cada *discurso* tem sua própria peculiaridade de contextualização.

fortes indícios de religiosidade ainda evocar reações tão violentas e acaloradas exige um perscruto das origens deste tipo de oratória e de suas influências sobre o público. Daí a relevância de uma análise das *heranças* medievais nos *discursos* modernos, pois elas serviram como base para os *discursos* posteriores.

Por exemplo, se fossem comparadas a batalha de Alcácer Quibir, em 1578, com a da Tomada de Ceuta, em 1415, notar-se-iam similaridades além das óbvias conexões geográficas. O ímpeto bélico de D. Sebastião poderia ser comparado com o de seus antecessores, uma vez que os filhos do rei D. João I, os infantes D. Afonso, D. Duarte (futuro rei), D. Pedro, D. Henrique, D. João e D. Fernando literalmente buscavam e ansiavam por uma guerra, na qual poderiam ganhar honra e serem armados cavaleiros<sup>30</sup>. Em parte, a batalha de 1415 foi travada para acomodar a falta que a guerra fazia na sociedade medieval. Curiosamente, como já notado pelo historiador José Van Den Besselaar, D. Sebastião “vivía na Idade Média, e sonhava com actos de bravura cavaleiresca e com louros militares”<sup>31</sup>. Ou seja, de certa forma, a guerra continuava sendo desejada na era moderna para a manutenção de ideais medievais acerca do cavaleirismo. Consequentemente, a mais eficaz maneira de se obter glória e honra (objetivos principais do ideal cavaleiresco) seria através das guerras nas quais os inimigos da Santa Fé são devidamente vencidos – o bélico e o religioso seguindo de mãos dadas.

Mais tarde, no período moderno, as associações entre a guerra e a fé permanecem. De forma que, os *discursos* medievais que tratam da violência praticada como ato de caridade e amor através da conversão, dividem muitas de suas características com os *discursos* colonizadores. O que pode ser assaz constatado pela presença de semelhantes argumentos teológicos utilizados para dar justificativa à violência empregada na prática do cativeiro escravo, fator evidenciado pela seqüência de debates que inevitavelmente resultaram na expulsão dos Jesuítas do Brasil, em 1640, e novamente em 1759. No auge da crise entre colonos e jesuítas, assistir-se-ia à polarização de argumentos

---

<sup>30</sup> ZURARA, G. E. **Crónica da Tomada de Ceuta por El Rei D. João I**. Ed. Francisco Maria Esteves Pereira. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915, p. 25: “[...] nom ha hy pollo presente cousa nenhuua azada em que posamos rreçeber estado de caualaria se nouamente nam for buscada [...] com grandes trabalhos e perigos vendo o sangue dos seus jmigos espargido ante seus pees soo he de rreçeber o grado de sua caualaria”.

<sup>31</sup> BEESELAAR. **Op. Cit.**, p. 68.

contra e a favor da escravidão indígena. Curiosamente, as divergentes opiniões compartilhavam dos mesmos princípios fundados em conceitos medievais.

Exemplificando, para os colonos “doutrinação espiritual apresentava[m]-se como compensação justa e suficiente pelo serviço dos índios”<sup>32</sup>. Aqui, “doutrinação espiritual” é entendida como processo decorrente do ato de conversão. Já para os Jesuítas, a própria conversão condenava a prática do cativo, uma vez que convertidos os índios, esses não teriam mais a necessidade da escravidão. Nas duas visões ressurgem as antigas teorias da violência justificada pela conversão, pois, no caso do argumento jesuítico, a força seria um mal necessário no contato inicial, o que possibilitaria o convertimento dos indígenas. Assim sendo, esta conversão seria então entendida como um ato de caridade e amor dos cristãos para com os seus inimigos. Ora, é sabido que esses argumentos também viriam a ser usados na justificativa do tráfico e da escravatura negra. Portanto, nas sociedades nas quais existia o sistema escravista, os argumentos que legalizavam ou condenavam a escravidão eram de extrema relevância. Consequentemente, se as pautas legitimadoras tinham como base preceitos medievais, esses se tornaram dignos de estudo.

Para abordar os objetivos propostos, de analisar as *heranças* medievais nos *discursos* da época colonial, é mister, portanto, fazer inicialmente uma ampliação dos conhecimentos teóricos acerca das manifestações culturais através da sermonística e da mitologia<sup>33</sup>. Desse modo, ter-se-á uma intimidade maior com o assunto, o que permitirá

---

<sup>32</sup> MONTEIRO, J. M. **Negros da Terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. 2.<sup>a</sup> Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 135: “a escravização era justificada pela prática tradicional de dominação dos infieis que conscientemente haviam rejeitado a fé católica, fato relevante na medida em que aderira aos princípios de guerra justa”.

<sup>33</sup> Sugere-se uma avaliação dos temas mítico-messânicos através das teorias modernas de mitos, como aquelas apresentada por HONKO, L. The Problem of Defining Myth. In: DUNDES, A. (Org.). **Sacred Narratives**: Readings in the Theory of Myth. Berkeley: University of California Press, 1984, p. 47: “1) Myth as a source of cognitive categories 2) Myth as a form of symbolic expression 3) Myth as a projection of the subconscious. 4) Myth as an integrating factor in man’s adaptation to life, myth as world view. 5) Myth as charter for behaviour. 6) Myth as legitimation of social institutions. 7) Myth as marker of social relevance. 8) Myth as a mirror of culture, social structure, etc. 9) Myth as a result of historical situation. 10) Myth as religious communication. 11) Myth as religious genre. 12) Myth as medium for structure”.



uma análise mais aprofundada e devidamente embasada das fontes históricas. Além disso, também há-de-se considerar as mais variadas teorias literárias<sup>34</sup> e a hermenêutica, a fim de discernir o nível de aproveitamento desses *discursos* por parte da audiência à qual foi direcionada, bem como àquelas que tiveram contatos com esses mesmos *discursos* na posterioridade. E, claro, espera-se dar continuidade aos estudos da pregação como *genre* retórico-literário. Enfim, como em qualquer pesquisa histórica, visa-se comparar e explicar não só as influências e as interferências históricas que compõem os *discursos*, como também averiguar o impacto destes na História.

Objetivando mostrar, pelo viés da guerra, que há vestígios de continuidade, ou *heranças* medievais nos *Sermões* do Padre António Vieira, esta tese esquematizou-se em quatro capítulos.

O primeiro capítulo (Fontes, Definições Teóricas e Métodos), além de fazer uma breve relação das narrativas e sermonárias analisadas, dividindo-as em duas categorias: medievais e vieirenses, apresenta o leitor à esses tipos de fontes destacando sua relevância ao mesmo tempo em que pontua os vários níveis de aproveitamento delas como registro histórico. Conferirá, também, esta sessão, destaque especial aos sermões religiosos que abordam conceitos relacionados ao âmbito das guerras e suas temáticas. Neste capítulo será preocupação inclusive, dar relevo à certos conceitos<sup>35</sup> com quais esta tese dialoga, a título de exemplo: *estruturas*; *longa duração*; *longa Idade Média*; *memória*; *heranças*, delineando seu processo de elaboração e construção dentro da historiografia. Igualmente, expõe-se os métodos analíticos que foram utilizados durante a investigação.

O segundo capítulo (Padre António Vieira: O Militante do Império), abordará, de forma diferenciada, a biografia do Padre António Vieira, buscando no traçar de sua vida as suas *heranças* medievais. Este terá início com as possíveis influências medievais sobre a vida de Santo

---

<sup>34</sup> Como exemplos, poderiam ser citados aqui o Estruturalismo Francês, que através de Lévi-Strauss estudou a mitologia como manifestação cultural e o “Pós-Estruturalismo” de Michel Foucault que procurou entender as relações de poder.

<sup>35</sup> Procurou-se sempre, quando referindo-se à conceitos, a formatação em itálico. Por exemplo, quando se faz referência ao conceito de *estrutura(s)*, tal como definida por Braudel, a palavra estará em itálico, porém, quando se faz o uso da palavra estrutura(s) definindo um sentido de organização, disposição e ordem, não será feita sua formatação de forma diferenciada do restante do texto.

Inácio de Loyola e sobre todo o processo de Fundação da Companhia de Jesus, compreendendo que tanto Santo Inácio quanto a Ordem à qual Padre António Vieira se pôs ao dispor tiveram profundas influências sobre a construção de suas conceituações e de suas *memórias*. No fulcro analítico terá-se em conta sua passagem e formação no Colégio da Bahia e as *heranças* medievais de seu *curriculum* pedagógico. Considerou-se que, apesar do carácter belicoso dos *discursos* vieirenses se deverem mais à sua convicção da instalação do Quinto Império e da necessidade de agir (causas segundas), do que propriamente à sua formação loyolana, esta última, não pode ser negligenciada, pois que inevitavelmente fez parte do processo de construção do seu projeto quinto-imperialista, já que esta não deixa de ser reflexo de sua inserção social. Neste sentido, das concepções vieirianas, seu Projeto Quinto Imperialista contém consideráveis aspectos medievais, os quais ele articulou veementemente durante seu missionato como jesuíta. Quer atuante como militante do Império, quer como combatente em prol de suas próprias convicções, a tese trabalha não só com os *sermões de guerra*<sup>36</sup>, mas também com os *sermões de combate*<sup>37</sup> do Padre António Vieira, sendo que esta última variante faz referência às diversas causas pelas quais o jesuíta militou.

A continuação leva o leitor ao terceiro capítulo onde é apresentada a relação entre a violência e a história do Cristianismo. Aqui serão elencadas algumas tipologias bélicas, tais como a *guerra defensiva*; *guerra ofensiva*, *guerra justa*, *guerra santa*, *cruzadas*, *reconquista* e *guerra de restauração*; bem como conceitos de guerra, como a *guerra contra o infiel*, a *guerra como punição/castigo* ou até mesmo a *guerra como caridade e amor*. Essas categorias são decorrentes das concepções cristãs sobre a inevitabilidade da violência e a necessidade de sua aplicação em casos específicos. Porquanto as guerras são necessárias à política da Igreja, formulou-se durante o medievo uma série de critérios legitimadores de violência que permitiu,

---

<sup>36</sup> Para a conceituação de *sermões de guerra*, *cf.*, nota de rodapé 91.

<sup>37</sup> Os diferentes assuntos abordados nos sermões do Padre António Vieira denunciam uma gama de causas pelas quais o jesuíta combateu ao longo de seu percurso como loyolano e português. Nestes escritos é possível destacar várias frentes de combates, como a defesa dos índios, a luta pelo melhor trato dos escravos e principalmente pela sua convicção da iminência do Quinto Império. Atendendo à essas considerações é possível, ao se tratar da sermonística vieirense, pensar não só em *sermões de guerra*, mas ampliar esta definição contemplando a conceituação de *sermões de combate*.

inclusive, a classificação da guerra como justa e até santa. Constatou-se que semânticas medievais como as referidas estavam presentes nos *Sermões*<sup>38</sup> do Padre Antônio Vieira. Neste capítulo avaliou-se pertinente a inclusão, tanto da escravidão indígena quanto a da negra como uma subcategoria de *guerra conta os infiéis*, no sentido em que a escravidão é iniciada com atos de extrema violência, por vezes resultantes de/em guerras. Estes tipos de incursões bélicas efetivam-se habitualmente como decorrência dos esforços de apreensão dos cativos em suas terras de origem, embora seja sabido que exercia-se há muito, práticas de obtenção de escravos por meio de compras. Reforçando esta inclusão da escravidão, levou-se em conta, para além das razões mencionadas, a necessidade de manter os soldados e o poderil militar em estado de prontidão, já que a força bélica foi sempre decisiva para a manutenção do sistema escravista.

No quarto capítulo da tese, reservou-se espaço à *forma praedicandi* dos discursos bélicos e dos modelos/manuais sermonísticos, detalhando as mudanças pelas quais passou a *ars praedicandi* ao longo da história (*praecepta*), incluindo o importante papel desempenhado pelo pregador. Articulou-se, também, a utilidade da *ars praedicandi* para a historiografia contemporânea enquanto fonte de pesquisa. Dentre essa prática discursiva, avaliou-se recorrentemente as oratórias com estilo específico e que tinham como finalidade funções propagandísticas. Observou-se que, com o passar dos séculos, estas oratórias foram sendo adaptadas e aprimoradas à determinadas situações dentro do contexto bélico, ficando bastante evidente estratégias retóricas específicas. Esta verificação comportou a classificação de alguns tipos de sermões recursivos nas narrativas: *sermões de declaração/justificação*; *sermões de recrutamento de tropas*; *sermões de motivação durante a batalha*; *sermões de justificação do resultado da batalha/guerra*, tanto para casos de vitória, quanto para os casos de derrota. Comparativamente, com base nessas estratégias, pinçou-se dos *Sermões* do Padre Antônio Vieira, sermonárias, ou trechos delas, que se correlacionam-se com os preceitos medievais da *forma* e de modo geral da *ars praedicandi*.

Vale ressaltar ao leitor que, após uma breve conclusão e a bibliografia, a tese tornou disponível uma série de tabelas. Essas estão

---

<sup>38</sup> Ao longo da tese usará *Sermões* em maiúsculo e itálico para designar a totalidade dos quinze tomos da obra vieirense, tal qual editada pela Lello & Irmão em 1959. Enquanto sermões com a primeira letra no minúsculo será em referência à oratória religiosa.

divididas por volume e por tomo, tal como está organizado nos *Sermões* na edição de 1959 da Lello & Irmão. Na primeira coluna tem-se o número do sermão; na segunda, o nome do sermão; na terceira tem-se explicitado o(s) assunto(s) do sermão; e, por fim, o número da página na qual se encontra o sermão<sup>39</sup>. Os sermões cujos temas foram considerados mais apropriados à esta tese levou um asterisco (\*) na frente do número do sermão, que contabilizaram um total de 209, embora se tenha optado por incluir as “Cartas do Rev.mo P.e João Paulo Oliva” e a transcrição da *disputatio* entre Padre António Vieira e Jerónimo Catâneo intitulada “Lágrimas de Heraclito Defendidas em Roma pelo Padre António Vieira contra o Riso de Demócrito”, totalizando, portanto, 211 sermões. Apesar das tabelas terem sido desenvolvidas para serem usadas como ferramenta de investigação, julgou-se pertinente sua inclusão no final da tese, já que ela fornece um guia rápido de consulta para as temáticas de todos os sermões da edição.

Embora se tenha seguido as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT), é válido ressaltar que usou-se a formatação itálica não só para os termos conceituados (ex. *longa duração*) mas também para as expressões em línguas estrangeiras incluindo o latim (ex. *ars praedicandi*), português medieval (ex. *obrigado a Seu serujço, e teudo com mayor coração e firmeza a defender a Sua fee*) e o português moderno. Porém ao se tratar de citações em línguas estrangeiras além de italianizadas essas também foram colocada entre aspas (ex. “*Levanta-te, por que dormes, Senhor? Levanta-te e não nos desampares para sempre. Por que apartas teu rosto, e te esqueces da nossa miséria e da nossa tribulação? Levanta-te, Senhor, ajuda-nos, e resgata-nos por amor de teu nome*”). Quando dentro desta citação em língua estrangeira incluiu-se, por exemplo, expressões em latim, essas permaneceram em formatação regular (ex. “*O Reino de Portugal, como o mesmo Deus nos declarou na sua fundação, é reino seu, e não nosso*”:

---

<sup>39</sup> Como parte do nome do sermão, optou-se por tornar disponível informações adicionais como local e data da pregação tal qual incluídas na edição Lello & Irmão, inclusive algumas informações de nota de rodapé, por exemplo, “Sermão da Sexagésima: Pregado na Capela Real, no Ano de 1655”. Na coluna “assunto”, buscou-se detalhar os assuntos que foram considerados mais pertinentes à esta tese, embora se saiba que, para além dos mencionados, existem, em certos sermões, “assuntos” não contemplados na tabela. Vale ressaltar também que existem, dentre os sermões que compõe a obra vieiriana textos extremamente curtos que não se classificariam como “sermões”, tal como a “Notícia Prévia” onde o Padre António Vieira explica os rituais católicos em tempo de quaresma em Roma, *cf.*, sermão de número 187 da tabela.

Volo enim in te, et in semine tuo imperium mihi stabilire”). Já o título de sermões serão apresentado entre aspas (ex. “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as da Holanda”). Já as citações em português contemporâneo terá formatação regular, ficando entre aspas.

Todos os esforços desta estrutura organizacional tiveram como meta fornecer ao leitor as fontes, ferramentas teóricas e conceituais para uma abordagem dos estudos vieirianos pelo inédito viés do medievismo. Esta nova abordagem dos escritos do Padre António Vieira foi efetivada à luz de um fenômeno raramente avaliado pelo olhar atento dos historiadores que buscam os vestígios da continuidade – a guerra. Habitualmente analisada pelos seus aspectos de ruptura, a guerra, revelou-se um campo investigativo bastante rico para um estudo pautado na *longa duração*, principalmente através de seus componentes discursivos.

## CAPÍTULO 1 – FONTES, DEFINIÇÕES TEÓRICAS E MÉTODOS

### 1.1. FONTES MEDIEVAIS

Similar a outros territórios medievais, Portugal se definiu a partir da violência, provando ser uma sociedade extremamente belicosa. Insurreições, rebeliões e inúmeras guerras com seus vizinhos pontearam o mapa histórico português, dando a impressão de uma guerra quase interrupta no reino<sup>40</sup>. E, em uma nação na qual guerra se consolidou como um aspecto central, não surpreende, pois, que ao longo de sua história coletiva, vestígios bélico-ideológicos tenham sido imortalizados em seus registros históricos, especialmente as crônicas e narrativas oficiais. Elaborados pelos primeiros historiadores portugueses, estas obras permitem uma visão da funcionalidade das guerras e das *estruturas* que as circundam.

Neste sentido, não se pode negligenciar a escolha de determinada palavra, expressão ou conceito feito pelo cronista, pois no caso português eles refletem uma sociedade dislumbrada por conhecimentos e noções escatológicas, resultantes de uma preocupação obsessante que almejava posições claras de distinção, essa fixação com o sobrenatural coloria o imaginário da população medieval portuguesa, que compreendia o mundo em termos de uma dualidade do *bem* versus *mal*. No entanto, as fontes revelam que a busca por evidências distintivas que classificava algo como unicamente *bom* ou, como unicamente *mal*, revelou-se impossível. As definições entre bem e mal manifestaram-se repletas de forças e pensamentos tensionados e ambíguos. Por isso, conceitos como *guerra justa*, *guerra santa*, guerra como caridade e amor e outros conceitos, trabalhados pela presente tese, foram redigidos e inseridos com fartura nas narrativas e crônicas medievais portuguesas, muitas vezes empregados de forma transigente, conciliadora ou até subjetiva.

No mais, entende-se que é também através deste processo de criação de memórias, ou seja, é no próprio ato de escrever a história que

---

<sup>40</sup> O contínuo estado de guerra está especialmente presente no reino de Portugal, até meados do século XIII.

as *estruturas* e conceitos tornam-se vigentes e imortalizados nos registros históricos de determinada sociedade. Elaboradas e consolidadas como história oficial do reino, essas narrativas atestam sua própria importância como instrumento formador de opiniões. Neste sentido, as narrativas medievais são fontes riquíssimas e excepcionais, das quais se podem extrair considerações embasadas e fundamentadas sobre o processo histórico, embora elas se mostrem ambíguas e ainda que não possam ser consideradas, ou tomadas, como versões fidedigna da História. Até porque essas narrativas não são apenas produtos individuais do autor, ou um simples registro de idéias singulares, fruto do poder de criação do escritor. Trata-se, na verdade, de lascas de uma grande tradição oral, reflexo das histórias que já circulavam no espaço português. Assim, os autores das narrativas e crônicas medievais eram colecionadores e compiladores dos fragmentos históricos que circulavam oralmente, fragmentos estes que os cronistas fundamentaram com o suporte de documentação encontrada nas respectivas chancelarias régias.

Além da inquestionável fecundidade histórica, as narrativas/crônicas medievais portuguesas também se adequaram às necessidades cronológicas desta tese no que diz respeito ao leque de tempo que são por elas abrangidas. Provando ser uma tradição duradoura, esse tipo de registro histórico percorreu séculos da historiografia portuguesa, cobrindo cada uma das monarquias medievais, a começar com a de D. Afonso Henriques (1143-1185) e estendendo até o reinado de D. Afonso V (1438/48-1481). Com efeito, as datas relativas ao regime monárquico de D. Afonso Henriques marcam a constituição e consolidação do Reino Português em 1143 e, conseqüentemente, oferecem o ponto de partida ideal para se estudar a realidade medieval portuguesa. Comparavelmente, o reinado de D. Afonso V coincide com o colapso do Império Bizantino, em 1453, habitualmente tido por especialistas como a data final da Idade Média<sup>41</sup>. Em virtude, as repetições de narrativas e crônicas na historiografia do reino português demonstram um costume social consistente, das quais se permitem fazer considerações arquetípicas e contextualizadas dentro da teoria da *longa duração*.

O término da tese em tempo hábil estabeleceu outro fator de importante peso para a escolha desta tipologia documental. Este limite

---

<sup>41</sup> No entanto, vale ressaltar que para não se analisar somente parte de uma narrativa, trabalhou-se com a data de 1481 data que finaliza a narrativa que relata o reinado de D. Afonso V.

temporal fez-se necessário a utilização de narrativas/crônicas previamente transcritas e impressas, uma vez que trabalhar com manuscritos e com sua transcrição requeriria especialização própria e tempo não disponível. Ao acreditar-se na altíssima qualidade dos trabalhos dos investigadores, especialistas e editores que se desdobraram na transcrição e publicação dos respectivos manuscritos, o manuseio de fontes impressas facilitou a investigação de uma quantidade vasta de material em um período de tempo relativamente curto.

No âmbito a que se destinam, as narrativas e crônicas medievais impressas provaram ser o instrumento histórico mais adequado para avaliação do período medieval. Contudo, as narrativas e crônicas medievais, como fontes primárias, desafiam o historiador e levantam uma série de questões que precisam ser confrontadas e esmiuçadas em um trabalho analítico. Questões referentes às datas é um exemplo claro. Com exceção das crônicas que levam a autoria de Rui de Pina<sup>42</sup>, todas as outras crônicas/narrativas usadas nesta tese foram escritas nos limites do medievo e, podem, sem sombra de dúvida, ser consideradas fontes primárias medievais. Contudo, essas fontes primárias também podem ser consideradas fontes secundárias ao se levar em consideração as interpretações feita pelos cronistas régios de fontes primárias em especial os documentos das diversas chancelarias régias. Destaca-se, pois, o caso das narrativas/crônicas redigidas no século XV que relatam acontecimentos do século XII, como é o caso da *Crônica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*. Essa narrativa foi redigida por Fernão Lopes, Cronista-Mor do reino entre os anos de 1434 e 1454, se contextualizando, portanto, no período tardo-medieval português. No entanto, a *Crônica dos Sete Primeiros Reis de Portugal* trata de eventos que teriam acontecido tão cedo quanto as circunstâncias do Tratado de Zamora, em 1143, ou seja, eventos que decorreram mais de 300 anos antes da elaboração da crônica.

A funcionalidade dupla das narrativas/crônicas como fontes primárias e, ao mesmo tempo, secundárias, exige do historiador um certo discernimento e cautela em sua análise histórica. É preciso saber distinguir quando os conceitos encontrados nas narrativas são frutos do período narrado, quando eles são contemporâneos ao momento de redação, e, variavelmente, quando a ambigüidade não permite tal classificação. Com efeito, como acontece em outros registros históricos, as narrativas/crônicas apresentam ao leitor uma perspectiva de realidade

---

<sup>42</sup> Mais precisamente as crônicas de D. Duarte e de D. Afonso V que foram escritas no século XVI.



relativa. Isto é, a narrativa tem como base as experiências de vida do próprio autor. Neste sentido, para esta pesquisa foi fundamental contabilizar possíveis distorções e adornações literárias, uma vez que estas práticas retóricas são características dos cronistas medievais, que buscavam sempre trazer um toque do miraculoso à vida.

Já as crônicas da autoria de Rui de Pina são tradicionalmente consideradas fontes primárias modernas. Por terem sido escritas após a queda do Império Bizantino, em 1453, as *Crônicas de D. Duarte* e de *D. Afonso V* ficam fora dos limites tradicionais do medievo, no entanto, por narrarem eventos relativos as monarquias ainda medievais de D. Duarte e D. Afonso V, elas se enquadram e como fontes secundárias medievais. Características do período de transição entre o medievo e a modernidade, essas narrativas contêm forte traços da cronística medieval e, portanto, são emblemáticas da teoria da *longa duração*.

De entre toda essa produção, que pode ser rotulada de medieval, busca-se articular que os temas e conceitos extraídos são representativos, uma espécie de reflexão, se se permite, das *estruturas* bélicas vigentes dos séculos XV e XVI<sup>43</sup>. Neste sentido, chama-se atenção para o papel marcante dos sermões de cunho bélico, introduzidos pelos cronistas do período em suas narrativas. A concessão de vozes aos personagens históricos foi uma prática medieval bastante recorrente na historiografia portuguesa e com frequência encontram-se diálogos, pregações e até monólogos saírem das bocas de reis, rainhas, gurreiros e clérigos. Graças à estes métodos históricos, é possível a apreciação dos tipos de *discursos* e linguagens utilizados pelas diversas figuras históricas. Ainda que esses *discursos* não possam ser considerados registros ou gravações, por assim dizer, cem por cento fiéis às falas originais, é admissível sopesar que esses mecanismos expressivos são condizentes ao tipo de *discurso* que teria sido comum à época. Com efeito, a natureza das práticas historiográficas medievais fazem com que as narrativas e crônicas sejam fontes e instrumentos harmônicos à uma análise critico-histórica das sermonárias bélico-medievais.

No senso crítico da palavra, esses registros históricos apresentam vários elementos, em seu conteúdo, que denunciam a existência de expressões sintéticas sobre a guerra. Aplicada às práticas cotidianas essas idéias regiam o *modus pensandi* e *vivendi* de toda a sociedade monárquica portuguesa, fundamentando assim, o uso das narrativas/crônicas como fontes primárias e secundárias medievais na

---

<sup>43</sup> Incluindo o período transicional para a modernidade.

presente tese. De modo que, com base nessas considerações, foram analisadas um total de dez narrativas/crônicas régias portuguesas do período medieval: *Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*; *Crónica de D. Pedro I*; *Crónica de Dom Fernando*; *Crónica del Rei dom João I da boa memória. Parte Primeira*; *Crónica del Rei dom João I da boa memória. Parte Segunda*; *Crónica do Rei Dom Duarte*; *Crónica Do Rei Dom Afonso V*; *The Conquest of Lisbon: De Expugnatione Lyxbonensi*; *Crónica da Tomada de Ceuta* e a *Crónica do Condestabre de Portugal*.

Desses registros históricos, extrairam-se e analisaram-se particularmente os sermões que abordavam temas relacionados à violência e à belicosidade, visando sua comparação com os sermões “modernos” do Padre António Vieira. A dupla eficácia das narrativas/crônicas medievais como fontes, tanto primárias como secundárias, exige uma, ainda que pequena, descrição das circunstâncias que envolvem suas respectivas elaborações e publicações. Visando este objetivo, preparou-se a seguir uma abreviada relação das fontes medievais<sup>44</sup>.

*Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*<sup>45</sup> - Essa narrativa cronologicamente acompanha as monarquias dos reis D. Afonso Henriques (1143-1185), D. Sancho I (1185-1211), D. Afonso II (1211-1223), D. Sancho II (1223-1247/8), D. Afonso III (1248-1279), D. Dinis (1279-1325) e D. Afonso IV (1325-1357). O codex<sup>46</sup> foi encontrado no ano de 1945 pelo Padre Carlos da Silva Tarouca, e acredita-se ter sido uma versão preparatória da perdida *Crónica de Portugal de 1419*. Muitas das passagens são similares àquelas encontradas na *Crónica dos Cinco Primeiros Reis de Portugal*<sup>47</sup>, com alguma das lacunas preenchidas com passagens extraídas das narrativas pertencentes a autoria de Rui de Pina e de Duarte Galvão. Hoje, é largamente aceite

---

<sup>44</sup> Em especial, dois trabalhos literários distintos foram utilizados para prover descrições gerais para cada narrativa, a saber: LANCIANI, G.; TAVANI, G. **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Editorial Caminho S. A., 1993 e MONTEIRO, J. G. **Fernão Lopes: Texto e Contexto**. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1998.

<sup>45</sup> AUTOR desconhecido 4. **Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal**. Edição de Carlos da Silva Tarouca. Vol. I. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1952.

<sup>46</sup> Nº 965 do Casa Cadaval em Muge.

<sup>47</sup> Codex da Biblioteca Pública Municipal do Porto, descoberta em 1942 por Artur de Magalhães Basto.

pela academia<sup>48</sup> que o autor destas crônicas é o renomado Fernão Lopes<sup>49</sup>.

Crónica de D. Pedro I<sup>50</sup> – O reinado de D. Pedro I (1357-1367) é cuidadosamente registrado por esta crônica. Escrita por volta de 1434-49 por Fernão Lopes, a narrativa só seria impressa pela primeira vez no ano de 1735, em Lisboa. Encomendada por D. Duarte (1433-1438), ela nasceu do desejo de se “celebrar” a vida de D. João I, filho de D. Pedro I. Visando a legitimação da linhagem de Sua Majestade, torna-se evidente e compreensível como que, em alguns pontos da narrativa, Fernão Lopes justificava e esclarecia alguns dos comportamentos de D. Pedro, monarca cujo comportamento tinha sido recebido por muitos negativamente, como sugere seu cognome de “O Cruel”.

Crónica de Dom Fernando<sup>51</sup> – Também da autoria de Fernão Lopes, a *Crónica de Dom Fernando* (1367-1383) foi escrita por volta da última décadas do século XIV, tendo sido publicada pela primeira vez em 1816 na cidade de Lisboa. A maior parte da narrativa reconta os relatos de várias guerras travadas pelo monarca contra o reino vizinho de Castela. Acredita-se que Fernão Lopes tenha feito uso da *Crónica do Condestabre*, da *Crónica del Rey Don Pedro*, da *Crónica del Rey Don Enrique II*, e da *Crónica del Rey Don Juan I*, como base para esta obra.

---

<sup>48</sup> Especialmente após a interpretação de Lindley Cintra. Para mais informações, cf. KRUS, L. *Crónica de Portugal de 1419*. In: LANCIANI; TRAVANI. **Op.cit.**, p. 185-6.

<sup>49</sup> Fernão Lopes - Nascido em Lisboa em torno dos anos 1380, acredita-se ter tido origem humilde alcançando paulatinamente, com o tempo e prestígio, melhor posição social. Fernão Lopes foi o cronista oficial da corte e guardião da Torre do Tombo (onde os registros oficiais da corte eram mantidos) durante as monarquias de D. João I e D. Duarte e durante a regência de D. Pedro. Em 1454, ele deixou oficialmente seu posto na Torre do Tombo e morreu um pouco depois, em 1459 ou no início da década de 1460.

<sup>50</sup> LOPES, F. **Crónica do Senhor Rei Dom Pedro Oitavo Rei Destes Regnos**. Edição de Damião Peres, Biblioteca Histórica – Série Régia. Porto: Livraria Civilização, 1965.

<sup>51</sup> LOPES, F. **Crónica de D. Fernando**. Ed. Giuliano Macchi. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1975.

*Crónica del Rei dom João I da boa memória. Parte Primeira*<sup>52</sup> / *Parte Segunda*<sup>53</sup> – A primeira parte desta narrativa bi-partite, da autoria de Fernão Lopes, conduz o leitor através do período conhecido como *inter-regno*<sup>54</sup>. Este curto período, de aproximadamente dezasseis meses, cobre o intervalo entre o assassinato do Conde de Andeiro em dezembro de 1383, e a coroação do Mestre de Avis como rei dos portugueses em Abril de 1385. A segunda parte da narrativa trata a monarquia do Mestre de Avis, já investido e intitulado como o monarca D. João I (1385-1411), durante os anos de 1385 até o ano de 1411<sup>55</sup>. Os manuscritos contendo as crônicas têm aproximadamente 50 *folios* no total, e datam ao final do século XV. Ambas partes desta crônica foram publicadas pela primeira vez em Lisboa no ano de 1644. O principal objetivo da *Parte Primeira* da *Crónica de D. João I* foi a legitimação da coroação do monarca, que foi soberano pela vontade do povo e não por linhagem de sangue. A segunda parte da obra narra os altos e baixos da monarquia de D. João I, e sua guerra incessante com Castela.

*Crónica do Rei Dom Duarte*<sup>56</sup> - Rui de Pina<sup>57</sup> é o autor desta crônica. A totalidade de sua obra constitui uma coleção de narrativas sobre os monarcas: D. Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Afonso III, D. Dinis, D. Afonso IV, D. Duarte, D. Afonso V e D. João II. Especificamente, a *Crónica do Rei Dom Duarte* foi escrita entre os anos de 1504 e 1513 e cobre a vida do monarca (1391-1438). A primeira

---

<sup>52</sup> LOPES, F. **Crónica Del Rei Dom João I**: de boa memória e dos Reis de Portugal o decimo. Parte Primeira. Ed. Anselmo Braancamp Freire. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1977.

<sup>53</sup> LOPES, F. **Crónica Del Rei Dom João I, da boa memória**. Parte Segunda. Ed. William J. Entwistle. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1977.

<sup>54</sup> AMADO, T. “Crónica de D. João I”. In: LANCIANI; TAVANI. **Op. Cit.**, 1993, p. 180.

<sup>55</sup> O final da monarquia de D. João I é descrito por Gomes Eanes Zurara na “**Crónica da Tomada de Ceuta**”, **Op. Cit.**, 1915.

<sup>56</sup> PINA, R. Crônicas (D. Duarte). In: ALMEIDA, M. L. (Org.). **Colecção tesouros da literatura e da história**. Porto: Lello & Irmão Eds., 1977.

<sup>57</sup> **Rui de Pina** – Cronista real do Rei D. João II (1482-1495), nasceu em 1440 e morreu na idade de 82 anos, em 1522. Rui de Pina foi nomeado cronista e guarda-mor em 1497, substituindo Vasco Fernandes de Lucena. Sua obra mais conhecida inclui uma grande coleção de narrativas que registram as memórias de todos os monarcas portugueses. A coleção contém as *Crônicas de D. Sancho I, D. Afonso II, D. Sancho II, D. Afonso III, D. Dinis e D. Afonso IV, Crônicas de D. Duarte, D. Afonso V e D. João II*.

edição da narrativa de D. Duarte data do século XVIII. Tem sido sugerido<sup>58</sup> que grande parte do material usado na narrativa de D. Duarte foi extraído por Rui de Pina dos relatos de Gomes Eanes de Zurara na sua *Crónica da Tomada de Ceuta*; explicando, portanto, porquê tanto do conteúdo da narrativa foi dedicada aos acontecimentos em Tanger.

*Crónica Do Rei Dom Afonso V*<sup>59</sup> - Como especificado anteriormente, a narrativa que relata os acontecimentos históricos durante o reinado do monarca D. Afonso V (1438-1481) é da autoria de Rui de Pina, e teve sua primeira impressão no século XVIII. No entanto, diferente da *Crónica de D. Duarte*, até 1504 a *Crónica do Rei Dom Afonso V* já tinha sido escrita, juntamente com a *Crónica de D. João II*. Como obras anteriores, são geralmente consideradas narrativas mais completas e mais equilibradas. Recheada de longos *discursos* atribuídos aos seus personagens, a *Crónica do Rei Dom Afonso V* foi de extrema valia para a presente tese.

*The Conquest of Lisbon: De Expugnacione Lyxbonensi* - Esta narrativa relata a expedição cruzadística *en route* à Terra Santa, que fez um “desvio” para ajudar D. Afonso Henriques (1143-1185) conquistar a cidade de Lisboa, fato que se consumou em 1147. A autoria da narrativa é atribuída, através da amplamente aceita tese de Livermore, à Raul<sup>60</sup>. Raul, um clérigo anglo-normando, provavelmente desempenhou funções de líder espiritual aos cruzados da expedição lisboeta. O manuscrito sobrevivente, possivelmente uma cópia datando à segunda metade do século XII, está localizado na universidade Corpus Christi College em Cambridge. Aceita-se que o objetivo da narrativa fora a divulgação dos feitos de D. Afonso Henriques, para fins de legitimar sua acensão ao trono e o novo reino de Portugal.

Alerta-se ainda que duas traduções da *De Expugnacione Lyxbonensi* foram utilizadas na presente tese. Uma tradução inglesa executada por Charles Wendell David, intitulada *The Conquest of*

<sup>58</sup> GOMES, R.C., “Rui De Pina”. In: LANCIANI; TAVANI. **Op. Cit.**, p. 597.

<sup>59</sup> PINA, R., *Crônicas (D. Afonso V)*. **Op. cit.**, 1977.

<sup>60</sup> A própria narrativa tem um formato de carta destinada a Osberto de Bawdsey, um clérigo ligado à House of Glanville e é assinada por “R.”. Em 1990, Harold Livermore relacionou o R. com um clérigo de nome Raol, que em 1148 doou 200 marcos de prata ao Monastério de Santa Cruz em Coimbra. Para mais informações, cf. LIVERMORE, H. The “Conquest of Lisbon” and its author, **Portuguese Studies**, n° 6, 1990, p. 1-16.

*Lisbon: De Expugnatione Lyxbonensi*<sup>61</sup>; e uma segunda em português por Aires A. Nascimento, que leva o título de *A Conquista de Lisboa aos Mouros: Relato de um Cruzado*<sup>62</sup>. Da versão em português ressalta-se a introdução de Maria João Violante Branco, extremamente rica e valiosa.

*Crónica da Tomada de Ceuta*<sup>63</sup> - Esta narrativa de Eanes Gomes Zurara<sup>64</sup>, foi escrita em 1449, isto é, trinta anos após o cerco à Ceuta em 1419. A Crónica da Tomada de Ceuta cobre a conquista da cidade, ordenada pelo monarca D. João I (1385-1433) a pedido de seus três filhos mais velhos. A narrativa celebra um dos primeiros momentos na história onde têm-se registrados relatos da expansão portuguesa no continente Africano. A Crónica da Tomada de Ceuta elaborada por Zurara acredita-se ter como objetivo primordial a proliferação das tendências dos novos ideais expansionistas da coroa portuguesa.

*Crónica do Condestabre de Portugal*<sup>65</sup> - Trata-se de uma narrativa biográfica de Nuno Álvares Pereira (1360-1431), condestável do monarca D. João I (1385-1433). O autor da *Crónica do Condestabre de Portugal* é desconhecido, mas acredita-se ter sido escrita não mais tarde que 1440; a primeira publicação ocorreu na cidade de Lisboa em 1526. A

---

<sup>61</sup> AUTOR desconhecido. **The Conquest of Lisbon: De Expugnatione Lyxbonensi**. Trans. Charles Wendell David. New York: Columbia University Press, 2001.

<sup>62</sup> AUTOR desconhecido. **A Conquista de Lisboa aos Mouros: Relato de um Cruzado**. Trad. Aires A. Nascimento. Lisboa: Instituto Português do Livro e das Bibliotecas, 2001.

<sup>63</sup> ZURARA, G. E. **Crónica da Tomada de Ceuta por El Rei D. João I**. Ed. Francisco Maria Esteves Pereira. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915.

<sup>64</sup> Gomes Eanes de Zurara -Nascido entre 1410 e 1420, este cronista real herdou sua posição do ilustre Fernão Lopes em 1454. Durante o reinado de Afonso V (1438-1481), ele este incumbido com a árdua tarefa de continuar o trabalho de seu predecessor na finalização da narrativa de D. João I (1385-1433). Seu trabalho final foi intitulado a Crónica da Tomada de Ceuta. Antes da morte de Zurara, em 1473 ou 1474, ele terminou uma série de textos que incluem as *Crónica do Conde D. Pedro de Meneses*, *Crónica do conde D. Duarte de Meneses* and the *Crónica dos feitos de Guiné*.

<sup>65</sup> AUTOR desconhecido. **Crónica do Condestabre de Portugal**. Ed. Comemorativa da Inauguração das Novas Instalações da Biblioteca Nacional de Lisboa. Lisboa: Ministério da Educação Nacional, 1969.

narrativa atribui qualidades heróicas, quasi santas a Nuno Álvares Pereira.

## 1.2. FONTES VIEIRENSES

Pensar na *ars praedicandi* da modernidade é pensar no Padre Antonio Vieira e seus *Sermões*. Não se trata apenas do mais eloquente sermonista da língua portuguesa, há quem argumente que ele é o melhor sermonista de toda Europa Barroca<sup>66</sup>. A elevada estima e conceituação deste jesuíta como um dos mais célebres pregadores, fez o uso de sua obra como fonte, a escolha mais adequada para a presente tese. Encontra-se nas atividades homiléticas de Padre Antônio Vieira o arrimo estável sobre o qual construir uma pesquisa mais do que justificada sobre a arte da oração sacra moderna.

O perfil de homem engajado em um cenário político repleto de confrontos bélicos, em conjunto com sua inquestionável habilidade no púlpito, fez de seus *discursos* religiosos a fonte ideal para se trabalhar os conceitos de guerra da época. Inspirado pela “sociedade portuguesa na qual viveu o Padre Antônio Vieira caracterizou-se, acima de tudo, pela sacralidade. A maior parte da população portuguesa do século XVII participava das diferentes manifestações messiânicas, como as sebastianistas, joanistas ou judaicas e fundamentava suas esperanças no futuro, com a vinda de um enviado de Deus.<sup>67</sup>” e Vieira não foi diferente. Os portugueses representavam o “novo povo escolhido” que guiaria o destino de toda a humanidade em direção à uma felicidade plena que aconteceria ainda em vida, ainda na Terra. A diminuta dimensão do reino português, em contrastate com a magnanimidade de suas conquistas territoriais, eram provas mais do que suficientes para Vieira acreditar na missão espiritual do povo lusitano. Os impulsos expansionistas da Coroa Portuguesa, alimentados por este pendor providencialista, assegurou a presença constante de Portugal no teatro bélico. A iminência de concretizar os desígnios divinos fez ferver o impétuo militar da conquista e da conversão. Esta conjuntura inquieta,

---

<sup>66</sup> SARAIVA, A. J. **O Discurso Engenhoso**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1980, p.7. “(...) considerado o maior pregador do século XVII nesta parte da Europa que devemos chamar de barroca por oposição à Europa Clássica”.

<sup>67</sup> MURARO, V. F. **Padre Antônio Vieira: retórica e utopia**. Florianópolis: Editora Insular, 2003, p. 47.

que serviu para impulsionar tanto as faturas dos riscos das penas de Vieira sobre o pergaminho, quanto os excessos da Inquisição portuguesa, produziu em Portugal os embates constantes das guerras. Lutando contra as heresias, muitos católicos portugueses odiaram e amaram seus inimigos até a morte, servindo-se violentamente dos escravos para manter a hegemonia da mercantilidade colonial. Vieira presenciou esse cenário corroído e não se absteve de ceder opiniões e críticas contrárias até àqueles que as não queriam ouvir.

Registrando desagравos e concedendo apoio à causas que nem sempre se classificavam como convencionais, Vieira se fez notar. Ocupando lugar de destaque na Europa e nas colônias do Além Mar, este jesuíta galgou tanto fama e infâmia e legou à posterioridade “narrativas tão diversas como: cartas, sermões, ensaios, teológicos e peças de caráter jurídico e canônico”<sup>68</sup>. A abrangência do Vieira nos diversos setores da complexidade moderna o constituiu como personalidade importantíssima da história, cuja análise é não menos que necessária e meritória. De modo que, uma análise de seus escritos torna-se fundamental para a investigação das possíveis *heranças* retóricas e conceituais do mundo medieval sobre temas relacionados à aplicação da violência através da incitação do púlpito moderno.

Com efeito, além do peso do próprio Vieira enquanto personagem histórico, a obra vieiriana, como fonte de pesquisa, se sustenta por si só. Os impressionantes quinze volumes que compõem os *Sermões*, impressionam tanto por tamanho<sup>69</sup>, quanto por conteúdo, quanto por técnica discursiva e retórica. A engenhosidade de uma inspiração única destinou à Vieira a habilidade de tecer palavras com a exatidão de um mestre e a elegância de um maestro. Esta capacidade fez com que ninguém menos do que Fernando Pessoa, homem que bradou sua pátria a língua portuguesa, o venerasse como imperador. Os espólios textuários de Vieira, cuja agudeza os eleva à obra-primas, certifica o valor de seu uso como fonte primária de uma bem-desenvolvida retórica barroca tanto nos campos da *ars grammatica*<sup>70</sup>, como no da *ars dictaminis* e da

---

<sup>68</sup> MURARO, *Op. Cit.*, p. 12.

<sup>69</sup> Aproximadamente 400 páginas compõem cada volume.

<sup>70</sup> De acordo com James Murphy diferentemente da retórica moderna, “Early Medieval grammarians made no such distinction. The *ars grammatica* included not only correctness in speaking or writing (*ars recteloquendi*) but also the further study of what we would today tend to call literature (*enarratio poetarum*), or the analysis and interpretation of existing literary works” em MURPHY, J. J. *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory*



*ars praedicandi*. A colocação e a classificação dos textos vieirenses no cume da literária moderna faz de seu estudo item indispensável em investigação, cuja perspectiva é dada através de uma medievidade de longa duração histórica, fundamentando, desta forma, a eleição dos escritos vieirianos como os mais adequados à representação de um segmento importantíssimo do universo literário moderno.

Esta tese, tendo como foco a *ars praedicandi*, se fez valer principalmente das oratórias do Padre António Vieira como emblema *mor* da homília lusitana. Os demais textos do autor, como as cartas, os escritos políticos, bem como os canônicos e os jurídicos, servem como apoio para uma análise mais contextualizada desses sermões. Por isso, ao se levar em consideração a importância da longevidade da *ars praedicandi* como campo de estudo da teoria da *longa duração*, as atribuições de Padre António Vieira como pregador são fundamentais. Antes mesmo de ser ordenado sacerdote em 1635, pregou no Colégio da Bahia, estreando a sua primeira atuação como pregador ao abordar o tema da guerra<sup>71</sup>. Ficando particularmente conhecido por suas qualidades de sacro orador, Vieira dominou os mais importantes púlpitos da Europa. Imediatamente se destacou e destoa dos demais de sua classe, e em sua oratória nunca mais separou seus conceitos religiosos dos objetivos políticos que tanto sonhava para o reino de Portugal. E, mesmo nos seus momentos de maior intransigência, conquistou de seus inimigos respeito e admiração como um dos maiores pregadores da história, cuja capacidade persuasiva foi capaz de o livrar até mesmo da temível Santa Inquisição. Uma análise dos *Sermões* de A. Vieira torna-se imprescindível e pertinente para se compreender os frutos e os ofícios do pregador, especialmente tendo em conta sua posição de destaque como orador excepcional.

Contudo, a tendência das obras vieiranas de se sobressair dos demais trabalhos de seu tempo, tanto pela figura do próprio Vieira, quanto pela qualidade inerente de seus textos, não significa que ela está

---

from St. Augustine to the Renaissance. Los Angeles: University of California Press, 1974, p. 136.

<sup>71</sup> Mendes, M. V. **Sermões do Padre António Vieira**. 3.<sup>a</sup> ed. Lisboa: Comunicação, 1987, p. 11. A especialista fala da probabilidade de Vieira já ter pregado antes de 1633, sugerindo que Vieira “provavelmente já o tivesse feito antes nas aldeias”. Sobre o tema *vide* análise de Valmir Muraro referente ao Sermão de Santo António na Bahia, quando do ataque dos Holandeses. **Cf.**, MURARO, V. F. **Padre Antônio Vieira: retórica e utopia**. Florianópolis: Editora Insular, 2003.

além ou aquém de seu tempo. “Desde a chegada a Lisboa e à medida que a fama de orador crescia, pululavam, por compreensivelmente disputadas, cópias dos sermões que pronunciava, umas por si cedidas, outras tais como, de memória, interessados, curiosos e taquígrafos de profissão alcançariam apanhar do *discurso* na cadência da declamação”<sup>72</sup>. E mesmo que levando em consideração a reelaboração<sup>73</sup> de alguns deles, os escritos vieirienses são, de fato, únicos. Eles desenham a genialidade ímpar de Vieira enquanto homem das letras, porém, paralelamente, ao mesmo tempo em que Vieira é único, ele também reflete as opiniões e *estruturas* de muitos da sua época. Sua obra é importantíssima enquanto fonte para se entender os diversos sistemas epistemológicos, ideológicos, políticos e religiosos. Os escritos de Vieira funcionam como uma lupa que permite que se leia nas entrelinhas de si as angústias, os temores e os assuntos em debates que ferviam nas principais veias da época. Pela interdisciplinaridade, pela inserção, e pelo puro brilhantismo, Vieira é fonte preciosa do tempo em que viveu. Antônio Vieira, que herdou da medievalidade e que legou à posterioridade, é homem moderno de alma inteiramente barroca.

Sermões<sup>74</sup> – Ordenado por seu superior, o Padre João Paulo Oliva, a dar “estampa” aos sermões pregados ao longo de sua carreira, Padre Antônio Vieira compila, a partir de seus “borrões”, impressionantes 15 volumes (alguns de impressões póstumas) de prédica exemplar. A incubência do projeto, iniciado por A. Vieira aos 71 anos, é primeiro recebido com relutância pelo autor, que o afirma desviar de tarefas mais grandiosas. Contudo, rapidamente A. Vieira vê nos *Sermoens* a oportunidade de reclamar a autoria de exemplares não autorizados, enquanto seus superiores esperam dele manuais homiléticos a serem seguidos. Exemplo máster da *ars praedicandi* cuja impressão teve

---

<sup>72</sup> MARQUES, J. F., Escrita, impressão e cronologia da pregação de Vieira. In: VIEIRA, A. **Morte e Sepultura**: Oratória Fúnebre. Introdução, Seleção, Organização e Notas de João Francisco Marques. Porto: Figueirinhas, 2009, p. 22.

<sup>73</sup> MEIHY, J. C. S. B. Ensaio introdutório. In: VIEIRA, A. (Org.). **Escritos Instrumentais Sobre os Índios**. São Paulo: Loyola, 1992, p.XIX. “parte substancial da obra do padre Antônio Vieira foi refeita e, muitas vezes, a não consideração deste ‘detalhe’ pode comprometer, como ocorre vulgarmente, certas versões analíticas sobre um dos maiores jesuítas”.

<sup>74</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**: Sermões. Prefaciado e revisto pelo Rev. Padre Gonçalves Alves. Porto: Lello & Irmão, 1959. 15t.

início em 1679 na cidade de Lisboa, a obra totaliza mais de 200 sermões.

Trovas do Bandarra. Bandarra, autor seiscentista, famoso por suas profecias messiânicas. Seus escritos viria a ser conhecido como capítulo importante da fase pré-sebastiana<sup>75</sup>.

### 1.3. CONCEITUAÇÃO

A inserção da figura histórica do Padre António Vieira em uma tese cuja área de concentração se estrutura na medievalidade levanta uma série de problemáticas e polêmicas acerca da tradicional periodização histórica. As correntes datas limites do medievo são o suficiente para enquadrar e aprisionar o debate medieval? E como justificar a medievalidade, uma característica considerada por muitos como ultrapassada e arcaica, atribuída a um homem conhecido por suas *avant-garde* posturas para o século XVII? Pensar o Vieira, homem-moderno, e conferir-lhe a posse de uma *estrutura* mental medieval seria o equivalente a negá-lo como homem a frente de seu tempo? Refutam-se aqui as teses de todos os autores que enxergavam em Vieira movimentos futuros, como o movimento da defesa dos Direitos Humanos?<sup>76</sup>

Não, pois a tese que se lê mostra como o pinçar da medievalidade no pensamento vieiriano não equivale assumi-lo como homem retrógrado<sup>77</sup>. As posturas do Padre António Vieira mostram uma rica

---

<sup>75</sup> Para mais detalhes sobre as fases do sebastianismo ver: PIRES, A. M. D. **Sebastião e o Encoberto**. 2<sup>a</sup>. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982. p. 31.

<sup>76</sup> CASTRO, H. A problemática dos Direitos Humanos na crítica de Vieira à Inquisição. In: FRANCO, J.E. (Coord). **Entre a selva e a corte**: novos olhares sobre vieira. Lisboa: Esfera do Caos. 2009, p. 211. No texto vieirense *Notícias Recônditas do modo de proceder a Inquisição com os seus presos*, a autora argumenta ter encontrado considerações de Vieira sobre aquilo que “considerava justo ou injusto no tratamento dos presos, e portanto, daquilo a que hoje poderemos chamar um levantamento de questões sobre os direitos humanos”.

<sup>77</sup> A palavra “retrógrado” refere-se aqui a um movimento de recuo, de retrocedência que atribui-se não estar sendo operado por Vieira. Vale ressaltar que não se faz o uso de “retrógrado” sobre a Idade Média em si, no sentido pejorativo, como se sob alguns aspectos a Idade Média fosse uma “Idade das

herança medieval, sem que isso negue sua visão e compromisso sempre voltado para o futuro. Isto é possível na medida em que se trabalha com os fundamentos de uma *longa duração*, mais especificamente, uma *longa Idade Média*. Assim sendo, Vieira não foi buscar no passado medieval suas *estruturas* mentais, mas pelo contrário, as mentalidades tipicamente rotuladas de medievais são as que se estenderam para além das limitações do Renascimento, extrapolando o tempo da longa vida de Padre Antônio. Vieira é um homem medieval, porque o medievo o sobreviveu em várias maneiras.

A teoria da *longa duração*, que serviu como fonte de inspiração para a presente tese, teve como “pai” Fernand Braudel<sup>78</sup>. A gênese teórica teve início com a obra épica do autor sobre o Mediterrâneo<sup>79</sup>. Embora o estudo braudeliano tenha sido iniciado em 1923 com a finalidade de se fazer uma história política e militar sobre a diplomacia do monarca espanhol Filipe II, o fato é que suas pesquisas, que foram finalmente editadas em 1949, pontuaram uma guinada historiográfica. Fernand Braudel percebeu, em seus estudos, diferentes velocidades históricas que exigiam uma nova metodologia analítica. Tratava-se da sua categorização dos tempos: a de *tempo geográfico*, a de um *tempo social*, e a de um *tempo individual*<sup>80</sup>. A primeira categoria fazia referência a uma história das *permanências*, na qual a história é “quase imóvel, que é a do homem nas suas relações com o meio que o rodeia, uma história lenta, de lentas transformações”<sup>81</sup>. A segunda é a da história das *conjunturas* relativas às sociedades e às civilizações. Finalmente, a terceira classifica o tempo dos *acontecimentos*, focada no instante, no tempo curto. Braudel irá expandir sua teoria em 1958 com o artigo *Histoire et sciences sociales. La longue durée*<sup>82</sup>, que orienta a historiografia para as continuidades históricas presentes naqueles que eram até então considerados momentos de rupturas e revoluções.

---

Trevas”. Para mais informações, *cf.* PERNOUD, R. **O Mito da Idade Média**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1978.

<sup>78</sup> LE GOFF, J. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 21.

<sup>79</sup> BRAUDEL, F. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época da Filipe II**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

<sup>80</sup> BRAUDEL, *Op. cit.*, 2003, p. 26

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>82</sup> BRAUDEL, F. *Histoire et sciences sociales: la longue durée*. In: \_\_\_\_\_. **Écrits sur l'histoire**. Paris: Flammarion, 1969. O artigo é um debate com o antropólogo Levi-Strauss e seu artigo “História e etnologia”, publicado em 1949 na *Revue de Métaphysique et Morale*.

Dando continuidade à sua pesquisa, em 1979 Braudel publicará sua segunda grande obra sobre a Civilização Material, Econômica e Capitalista nas eras pré-industriais. Já no primeiro volume de sua obra, o volume específico às *Estruturas do Cotidiano*, Braudel fala da importância de ter situado seu estudo em um universo amplo de extensão temporal onde havia uma incessante “dialética presente-passado; comparada no mais vasto espaço possível”, um estudo que ele chamou de “mundializado”<sup>83</sup>.

Ora foi esse olhar voltado para a vastidão do tempo sem delimitações, que permitiu ao pesquisador francês ter notado que uma parte da produção (sociedade) recusou a integrar-se totalmente no movimento das trocas que, segundo os estudos da época, se julgava um fenômeno homogêneo em todas as camadas da sociedade pós-medieval<sup>84</sup>. Rendendo-se totalmente ao que ele chama de “signo da rotina”, essa “outra metade” persistiu: “Semeia-se o trigo como sempre se semeou; planta-se o milho como sempre foi plantado; prepara-se o solo do arrozal como sempre se preparou; navega-se no mar Vermelho como sempre se navegou”<sup>85</sup> - descreveu Braudel. O autor nomeou este setor de *história estagnada* e levantou dados que mostraram que entre 80 a 90% da população global se enquadrava nela. Estes dados possibilitaram a formação da teoria de uma evolução econômica e material extremamente lenta, que imperceptivelmente se transformava em uma *evolução multissecular*.

A partir da idéia de movimentos multisseculares lentíssimos, Fernand Braudel novamente categorizou dois tipos de fenômenos históricos. De um lado, o autor pontuou os *acontecimentos*, classificando-os como *único*, do outro a *ocorrência* que se dava na repetição, tornando-se *generalidade*, ou melhor, disse ele, tornando-se *estrutura*. Essa última permeava a sociedade em todos os seus níveis, caracterizando “maneiras de ser e de agir desmedidamente perpetuadas”<sup>86</sup>.

Em virtude desta complexidade historiográfica, dentro da Escola dos Annales, da qual Fernand Braudel fez parte, trabalhou-se

---

<sup>83</sup> BRAUDEL, F. **Civilização Material, Economia e Capitalismo**: séculos XV-XVIII. Volume 1: As estruturas do cotidiano. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 13.

<sup>84</sup> Braudel vai citar os esquemas tradicionais de Werner Sombart (1902) e os de Josef Kulischer (1928).

<sup>85</sup> BRAUDEL, **Civilização Material**, *Op. cit.*, p.16.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p.17

primeiramente com a metodologia de uma dialética entre o *tempo da elite* (agitado, mutável, criador) *versus* o *tempo das massas* (imóvel ou quase), a partir do qual se considerou uma série de *tempos da história* (tempo econômico, tempo social, tempo das estruturas mentais) que se entrelaçavam uns aos outros em diferentes instantes históricos, por vezes sobrepondo-se. Segundo esta vertente, esse olhar, voltado para o *tempo das massas*, conduzia, compreensivelmente, o foco dos estudos e pesquisas para a coletividade, onde os grupos sociais que constituem a maioria da população obrigaram os historiadores a usarem uma lente historiográfica fincada na multidisciplinaridade. Recorreu-se, portanto, à sociologia, psicologia, arqueologia, etc. para ajudar a decifrar as realidades coletivas que raramente foram registradas pelas manchetes jornalísticas, ou abordadas pelo positivismo histórico.

Da sociologia, por exemplo, dialogaram com Maurice Halbwachs, principalmente na sua obra póstuma de 1950 – *A Memória Coletiva*<sup>87</sup>. A *memória* enquanto conceito se provou um campo fértil para o estudo histórico focado na *longa duração*. “A história não é todo o passado, mas também não é tudo aquilo que resta do passado” nos alertou Halbwachs afirmando “se quisermos, ao lado de uma história escrita, há uma história viva que se perpetua ou se renova através do tempo e onde é possível encontrar um grande número dessas correntes antigas que haviam desaparecido somente na aparência”<sup>88</sup>. E aí, pode-se dizer, está o alvo-mor dos historiadores da *longa duração*, que vão à caça das “correntes antigas”, que aparentemente tinham-se perdido para sempre. Investigam o que não mais é tangível e palpável, vão atrás dos rastros, fuçam nas entrelinhas do que restou (das fontes) o aroma do vestígio da permanência, herdada muitas das vezes de forma inconsciente. Também nesta linha historiográfica, a marcante pesquisa de Philippe Ariès sobre a *morte*, indicou que o caminho poderia estar na autonomia de um “inconsciente coletivo”, que com frequência manifestava-se nos fenômenos históricos<sup>89</sup>. De qualquer forma, esta guinada historiográfica que objetivou as *memórias coletivas* como fonte histórica, por excelência, fez explodir novos caminhos que a história *deveria* percorrer. Nesta *nova história* muito se falou dos marginalizados, dos excluídos, das micro-histórias, e claro, da *longa duração*.

---

<sup>87</sup> HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vertice, 1990.

<sup>88</sup> HALBWACHS, *Op. cit.*, p. 71.

<sup>89</sup> ARIÈS, P. **História da Morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

Nesta última, uma enxurrada de autores encontrou, não só uma metodologia histórica, mas também um propósito histórico, debruçando-se sobre novos campos de atuação, como o da *longa Antiguidade Tardia*, que, para além da persistência da língua latina<sup>90</sup>, alega que o Cristianismo “poderia ser observado como elemento de reformulação do pensamento neo-platónico que atingiu a vários segmentos políticos interessados na valorização do *princeps sacratissime*”. Esta nova vertente da historiografia antiga refutou os tradicionais esquemas “*avanços/rupturas evolucionistas*” que igualou por muito tempo o advento do Cristianismo como sendo “o *rompimento* com o ideal político-cultural do mundo clássico”<sup>91</sup>.

Igualmente, e de mais pertinência a presente tese, Jacques LeGoff importou para os estudos medievais o conceito braudeliano da *longa duração* afirmando a existência de uma *longa Idade Média* e percebendo nessa o caminho para se repensar a periodização do medievo. Afirmando que

O período fundamenta-se na idéia segundo o qual, durante uma certa duração do tempo, uma sociedade, uma civilização, um Estado, uma economia apresentam uma coerência, características que formam uma estrutura e que, ao cabo de certo tempo, se desfazem e são substituídas por outras, de acordo

---

<sup>90</sup> MIRANDA, M; SOARES, N. C.; URBANO, C. M. **Actas do Colóquio Internacional LATINEUROPA: Latim e Cultura Neolatina no Processo de Construção da Identidade Europeia**. 9 e 10 de Novembro de 2006, Coimbra, 2008. Indo de encontro a teoria da longa Antiguidade Tardia a contracapa da acta informa que “É uma verdade indelmentível que um veículo unificador da Europa e de toda a sua pluralidade foi a língua latina, que atravessou a Idade Média, foi língua franca no Renascimento e se manteve como língua de cultura até o século XIX. Negar este facto é romper com todo um património científico, cultural, literário, artístico e espiritual que foi factor de construção da Europa”, reforçando a noção das permanências no processo construtor da identidade europeia.

<sup>91</sup> FRIGHETTO, R. A longa Antiguidade Tardia: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico. In: **VII Semana de Estudos Medievais**, 2010, Brasília. Por uma longa duração. Perspectivas dos estudos medievais no Brasil. Brasília : Casa das Musas, 2009. V. 1, p. 101-112.

com uma mutação mais ou menos longa ou uma brusca mudança a que chamamos “revolução”.<sup>92</sup>

Com base nesta definição, LeGoff viu no Renascimento do século XV-XVI, uma continuação vinda de uma série de renascimentos começando com o Carolíngio do século IX e o Renascimento do século XII, concluindo com a objetiva afirmação: “acredito portanto numa longa Idade Média”.<sup>93</sup> Para o autor francês, a periodização histórica da Idade Média, só terminaria de fato com a Revolução Industrial na Inglaterra e a Revolução Francesa que, segundo ele, “nos domínios político, social e mental trancam com chave o fim do período medieval”<sup>94</sup>

As conclusões de LeGoff culminaram na publicação de seu livro *Uma longa Idade Média* em 2008, trata-se de um conjunto de artigos seus publicados entre 1980 e 2004 na revista *l'Histoire*. A premissa, que ecoa Braudel, é a de que a teoria da *longa duração*, não se assenta sobre um longo período de tempo, mas sim, sobre um ritmo lentíssimo de mudanças que se dão nas camadas mais profundas da história. Neste sentido, LeGoff sugere que se estude “como tomam forma, no espírito e no comportamento do homem comum, as idéias, os conceitos”. Portanto, “há que tentar aprender as estruturas e os conteúdos do pensamento dos homens e das mulheres do passado”<sup>95</sup>, para que assim se possam perceber as permanências. LeGoff sugeriu ainda que se pudesse chegar às *estruturas* “através de uma história dos valores”, pois seriam neles evidente as idéias que regem comportamentos. Com efeito, o autor de *Uma longa Idade Média*, pontua para o caso medieval a

---

<sup>92</sup>LE GOFF, J. **Uma longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 10.

<sup>93</sup> COELHO, M.F. A longa Idade Média: de Portugal medieval ao Brasil colônia. In: **Ata da VII Semana de Estudos Medievais**, vol. 1, 2010, Brasília. Por uma longa duração. Perspectivas dos estudos medievais no Brasil. Brasília: Casa das Musas, 2009. “Mas a própria idéia de renascimento é profundamente medieval, contitua um dos pilares desta cultura, pois se acreditava que para inovar era preciso recuar no tempo. Foi nos tempos antigos que os medievais encontraram a autoridade para justificar as invoações e adaptações que as circunstâncias exigiam. Retornar a Roma e à Grécia não foi um movimento típico/exclusivo dos séculos XV/XVI. Muito antes, Carlos Magno, entre os séculos VIII e IX, liderou um movimento de caráter humanista cristão que se apoiava na renovação da cultura antiga”.

<sup>94</sup> LE GOFF. **Uma longa Idade Média**, *Op. cit.*, 2008, p.14.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 38.



estima de valores como “a fidelidade, a hierarquia, a honra, especialmente”<sup>96</sup>.

Ora, no seio destas inspirações, fez-se aqui um estudo dos valores, tomando a liberdade de assim classificar, ainda que de forma generalizada, o conteúdo dos *discursos* bélicos medievais e também vieirianos. Esta tese encontrou nos sermões que abordam a temática da guerra da Idade Média um barômetro capaz de medir as insígnias que moviam a sociedade portuguesa. Este conjunto de sermonária bélica tinha o objetivo concreto de tocar os espíritos dos homens da época e de incitá-los através dos valores que os governavam, na esperança de movê-los a armarem-se, ou de alguma forma apoiar movimentos de guerra, neste sentido pode-se conceituá-los aqui como *sermões de guerra*<sup>97</sup>. Assim, pode-se dizer, os *sermões de guerra*, enquanto fonte histórica tornam-se uma espécie de vitrine-relicário<sup>98</sup> dos valores e comportamentos estimados na época. Valores que estão tão impregnados no espírito da época que poderiam levar à mobilização *en masse* de grandes contingentes e legitimar ações e reações de grande violência. E, não tão somente os sermões estabeleciam as *mentalidades*<sup>99</sup> vigentes, principalmente aquelas endossadas pela Igreja, como também sua elaboração e construção estava intimamente ligado e

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>97</sup> Lembrando que, para a finalidade desta tese, não é exigência necessária que estes, chamados *sermões de guerra*, tenham de obrigatoriamente ser contextualizados em momentos de conflitos, embora alguns dos sermões analisados incluam-se nesta perspectiva. Considera-se para além desses, *sermões de guerra* aqueles que, em diferentes ocasiões tenham, de alguma forma, abordado conceitos que colaboram na compreensão da temática da guerra. Esta ampliação do universo de pesquisa permitiu, entre outros exemplos, que se extraísse considerações significativas sobre o conceito de guerra, de diversos sermões pregados em tempo de paz. Aproveita-se também para conferir este mesmo sentido ao termo *sermões bélicos*.

<sup>98</sup> Considero os sermões relicários no sentido em que as atividades homiléticas tinham a capacidade de sacralizar valores, uma vez que em certos ciclos teológicos os pregadores eram considerados uma espécie mensageiros de Deus.

<sup>99</sup> Michel Vovelle vai dar preferência ao termo mentalidade pois, de acordo com o autor, “[e]m um primeiro nível, o conceito de mentalidade se constitui, como observamos, mais amplo que o de ideologia: ele integra o que não está formulado, o que permanece aparentemente como ‘não significante’, o que se conserva muito encoberto ao nível das motivações inconscientes. Daí a vantagem, talvez, dessa referência mais maleável para uma história total.” Cf. VOVELLE, M. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 19.

moldado por elas. Afinal, os sermões, com o objetivo claro de apelar às massas, não poderiam apresentar valores que destoariam do que seria amplamente aceito pelas multidões de ouvintes. Evidenciando, desta forma, uma grande reciprocidade de influência entre orador/ouvinte nas legitimações bélicas<sup>100</sup>. A escolha do universo bélico, como objeto de pesquisa, foi largamente influenciada pelas conclusões braudelianas. A teoria de uma *evolução multissecular* no campo material e econômico fez surgir dúvidas sobre outros possíveis campos de atuações, nos quais poderiam existir *histórias estagnadas* escondidas atrás de um falso senso de rupturas e revoluções. Essas considerações conduziram a questionamentos acerca do universo bélico, uma vez que as guerras, comumente, apresentam-se como grande marcos e símbolos históricos de ruptura. Poderiam estar as dinamicidades das guerras, tão celebradas na historiografia por suas características dilacerantes e rompentes, escondendo *histórias estagnadas*?

Freqüentemente as periodizações históricas, que LeGoff tantas vezes rotulou de artificiais, são marcadas por grandes empreendimentos bélicos. No sentido dessas periodizações tradicionais, o início da Idade Média é geralmente marcado pelo primeiro saque dos Visigodos à Roma em 410. Já os últimos dias do medievo inscreveram-se na historiografia com a tomada de Constantinopla pelas forças do Império Otomano em

---

<sup>100</sup> MARQUES, J. F. O Pulpito Barroco Português e os seus Conteúdos Doutrinários e Sociológicos: a pregação seiscentista do *Domingo das Verdades*. **Via Spiritus**, 11, 2004, p. 111-148. Cf. p. 113-114. “A pregação barroca de toque evangélico soava, quando presente, a corajosa denúncia da falta de «temor de Deus e de amor à virtude». Havia, é certo, ao ser proclamada a palavra de Deus, exemplificações, expressas ou veladas, admoestações, conselhos e reflexões doutrinárias intencionais, a pretexto da verdade e da hipocrisia, da justiça e da obediência, como do dever a pretexto da verdade e da hipocrisia, da justiça e da obediência, como do dever da correcção fraterna. As celebrações do calendário litúrgico e as frequentes ocasiões em que se recorria ao acto religioso como meio para, em momentos de alegria e temor, se agradecer e solicitar o auxílio divino, deram lugar a um *discurso* eclesiástico com largo reflexo de problemas e matérias profanas. Pretextos ocorrentes não escasseavam para que o sermão enveredasse, nítida ou subtilmente, por caminhos onde transpareciam preocupações sociais e políticas imediatas a incrementar. E, se a argumentação respeitava a estrutura religiosa e a expressão a linha retórica preceituada, a sua veemência traduzia o temperamento do pregador, mobilizando os sentimentos do auditório em ordem à acção. Aqui se recorta a importância desta parénese, como elemento catalizador de atitudes colectivas que se pretendiam fomentar”.

1453, marcando decisivamente a queda do Império Bizantino<sup>101</sup>. Neste caso, e evidenciando uma história positivista, as guerras são vistas como *acontecimento*, e simbolizam o início e o fim da era medieval. Em contrapartida a esta metodologia histórica, propõe-se aqui uma visão de *longa duração* das guerras, que as afastam da ótica do *acontecimento*. Fazendo-se valer de uma busca por permanências, foram pesquisadas as *ocorrências* estruturais por trás dos *acontecimentos*. Com esta finalidade e em virtude dos questionamentos que delas resultam, as guerras no espaço português foram estudadas e investigadas num contexto gradativamente mais globalizante, conforme dava frutos a expansão européia, e em particular a portuguesa.

De encontro a uma tese pautada na *longa duração*, verificou-se na personagem e, principalmente nos *discursos* do Padre António Vieira, uma continuação desta espécie de vitrine-relicário, capaz de dar testemunho a existência de imensos lagos estagnados de valores bélicos que perdurou o medievo e se estenderam para além dele, ainda que sua escolha como fonte e objeto de pesquisa tenha apresentado um aparente conflito com a teoria da *longa duração*. Este suposto conflito existiria uma vez que a teoria da *longa duração*, com o suporte da *nouvelle histoire* com frequência e afincado advoga historiadores a “interessar-se menos pelas individualidades de primeiro plano do que pelos homens e pelos grupos sociais que constituem a grande maioria dos autores menos exibidos, porém mais efetivos”<sup>102</sup>. Portanto, a justificação da utilização de uma única pessoa, o Padre António Vieira, para representar algo tão coletivo quanto às permanências em uma longa duração se torna fundamental.

No estudo de movimentos coletivos, António Vieira apresenta um caso interessantíssimo, pois ainda que trate-se de uma *única* pessoa que durante grande parte de sua vida defendeu um *único* projeto, a verdade é que sua vida e influência nunca deixaram de ser globalizantes<sup>103</sup>. Isto porque o jesuíta figura como uma daquelas pessoas cuja dinamicidade e engajamento o faz um “homem-conjuntura” por excelência. Como se

---

<sup>101</sup> COELHO, *Op. cit.*, 2010: “(...) no caso da Península Ibérica, que considerava a descoberta da América, 1492, a melhor data para encerrar o período medieval”.

<sup>102</sup> LE GOFF. *A História Nova*, *Op. Cit.*, p. 18.

<sup>103</sup> A respeito do objetivo único veja a tese de Muraro sobre o Quinto Império. MURARO, V. F. **Padre Antônio Vieira**: navegante do profetismo. Tese (doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, USP, 1998

verá adiante, Vieira traz em si um estudo situado na junção do social, político e econômico.

É claro que trabalhar com uma pessoa, no singular, apresentou dificuldades metodológicas próprias ao campo da *longa duração* que, como referido anteriormente, privilegia o coletivo. Também é verdade que a *nova história*, da qual a *longa duração* é fruto, tende a favorecer a documentação em massa e involuntária frente aos documentos oficiais e voluntários. Em virtude de tais problemáticas tornou-se importante justificar, dentro da teoria da *longa duração*, fontes altamente oficializadas como as crônicas medievais, muitas das quais são proles de encomendações régias; bem como os *Sermões* do Padre António Vieira, cuja coletânea foi requisitada por seu superior de hierarquia eclesiástica com decreto de uma ordem oficial da Igreja.

Ora, pensar na arte homilética é pensar em uma arte voltada para o coletivo. Neste sentido, os sermões inseridos nas diversas crônicas medievais são compreendidos como um *discurso* direcionado justamente às camadas sociais mais baixas, ainda que sua transcrição tenha sido posteriormente voltada para um público erudito, letrado, representante apenas de uma pequena parcela da sociedade portuguesa. Isto porque os sermões referidos têm como objetivo incitar à guerra o maior número de pessoas possível e, ainda que nem todos tomassem em armas, suas colaborações teriam sido essenciais para um resultado favorável no campo de batalha, fazendo, pois, com que se seja possível imaginar que os sermões proferidos não teriam sido drasticamente diferentes dos sermões transcritos, onde os apelos às massas eram nítidos.

Já no caso de alguns dos sermões vieirianos, que são claro e inegavelmente voltados para a elite européia da época, ainda assim estes refletem e remetem aos valores universais que sustentavam a sociedade em todas as suas camadas como um todo. Este trabalho retórico de persuasão, em um primeiro instante exercido pelo Padre Vieira no púlpito e depois transcrito a tinta, provou ser uma fonte apropriada e de grande relevância para um estudo pautado na *longa duração*, isto porque eles ecoam medos e desejos *multiseculares*, para usar o termo braudeliano, que não só foram herdados pelo Vieira em si, como também por todos aqueles a quem o *discurso* faria sentido.

Os autores dos sermões, e também neste caso dos manuais sermonísticos, ao escolher uma frase, ao dizer uma palavra, a referenciar uma memória, teriam sem dúvida optado por aquelas que evocariam algum tipo de emoção ou reação do público. Conseqüentemente, é possível afirmar que os sermões teriam como enfoque um *lugar comum*

a todos os presentes e a todos cuja leitura se destinava. Porém, antes de abordar o conceito de *lugar comum*, é preciso compreender algumas noções sobre o conceito de *memória*, com as quais se trabalhou.

Já em 1886, Henri Bergson afirmara que o corpo da pessoa funcionava como um limite entre passado e presente, nele eclodiam estes dois pólos do tempo. Conforme essa teoria, o corpo delimita um limite movente (uma extremidade móvel) na medida em que avança na história. Nesta conjuntura, onde existe o ponto de ligação das representações do passado com o presente real, o corpo gera *ações*. Assim,

Enquanto meu corpo, considerado num instante único, é apenas um condutor interposto entre os objetos que o influenciam e os objetos sobre os quais age, por outro lado, recolocado no tempo que flui, ele está sempre situado no ponto preciso onde meu passado vem expirar numa *ação*.<sup>104</sup>

Neste sentido, “o passado sobrevive sob duas formas distintas: 1) em mecanismos motores; 2) em lembranças independentes”. Ora, esta *ação* ativada pela *memória*<sup>105</sup> se dará de duas formas: ora “pelo funcionamento completamente automático do mecanismo apropriado às circunstâncias; ora implicará um trabalho do espírito, que irá buscar no passado, para dirigi-las ao presente, as representações mais capazes de se inserirem na situação atual”<sup>106</sup>. Pode-se dizer então que, para Bergson, a *memória* se realiza na *ação*. Na aplicação deste, ao pensar em determinada imagem, está-se, na realidade, a pensar na última de uma série de representações passadas. Isto é, a *memória* convertida em *ação* consiste no “último prolongamento que estas representações enviam no presente”<sup>107</sup>.

Sobre este *presente*, Bergson afirma ainda, “é próprio do tempo decorrer; o tempo já decorrido é o passado, e chamamos presente o instante em que ele decorre”, define. “Mas não se trata aqui de um instante matemático”, adverte o autor. “Certamente há um presente ideal, puramente concebido, limite indivisível que separaria o passado

---

<sup>104</sup> BERGSON, H. **Matéria e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 84.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 84. A *memória* bergsoniana é compreendida aqui como a “utilização da experiência passada para a ação do presente”.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 85.

do futuro. Mas o presente real, concreto, vivido, aquele a que me refiro quando falo de minha percepção presente, este ocupa necessariamente uma duração”. Este último o autor refere como sendo “meu presente” que “estende-se ao mesmo tempo sobre o meu passado e sobre o meu futuro. Sobre o meu passado em primeiro lugar, pois ‘o momento em que falo está distante de mim’; sobre o meu futuro a seguir, pois é sobre o futuro que este momento está inclinado, é para o futuro que eu tendo”

108

Isto é, no *presente* bergsoniano, existe embutido necessariamente uma duração, pois este *presente* que se realiza na *ação* da pessoa contém o passado, na medida em que ele é formado por um, pode-se dizer, acúmulo de representações; ao mesmo tempo em que, igualmente, este *presente* é composto por um futuro, pois a *ação* é sempre executada tendendo para o devir. Ao dizer que a representação que expira em *ação* está constituída por uma série, Bergson deixa implícito um *continuum* de representações. Pode-se imaginar que estes *continua* de representações contam com representações constantemente formuladas e reformuladas, afinal conforme a pessoa caminha na História, ele sofre continuadas influências sobre suas memórias. Bergson fala sobre isso quando ele faz a distinção de que existem memórias que passam pela cognição (ou aprendizado) e outra que passa pela experiência. No entanto, o que o autor busca deixar mais explícito é que para ele toda *memória* irá se materializar no corpo.

A tese bergsoniana é complexa, e tende para o filosófico, no entanto ela levanta pontos de reflexões pertinentes à construção de uma teoria sobre a localização do indivíduo e suas *memórias* no *continuum* da História. De certa forma, fazendo uso do Vieira como exemplo, as *ações* vieirianas são frutos de uma série de representações suas sobre o passado, e que se estendem para o futuro. Algumas das representações do passado que determinaram as *ações* do Vieira foram aprendidas cognitivamente, outras se consolidaram mediante sua experiência de vida. Embora o próprio Bergson não tenha cogitado em seu trabalho a questão da *longa duração*, é plausível presumir que no interior do pessoa, suas *ações* nunca podem ser consideradas rupturas totais com o seu passado. A *memória* bergsoniana só é possível em uma duração que necessariamente exclui a ruptura da pessoa com seu passado (aqui em formas de representações), seja este passado herdado cognitivamente ou construído através da experiência.

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 161.

No espírito de continuidade ao desenvolvimento do conceito de *memória*, em 1925, com a publicação do extenso artigo *Les Cadres Sociaux de la Memoire*<sup>109</sup>, Maurice Halbwachs desenvolvera a linha geral de sua teoria sobre a *memória coletiva*. No entanto, a tese completa, com o título de *Memória Coletiva*, só seria elaborada anos mais tarde e, infelizmente, com uma publicação póstuma em 1950. A tese, que se concentra na área da sociologia, afirma que a memória do indivíduo é construída sempre a partir de uma memória coletiva, isto porque o indivíduo constrói suas lembranças ou, representações, enquanto no seio de um grupo social. Assim, segundo Halbwachs, muitas das representações que se atribui ao indivíduo são, na realidade, inspiradas pelo grupo que o rodeia, grupos que podem ser reais ou imaginários.<sup>110</sup>

Ao explicar o processo de obtenção das lembranças, ou recordação, por parte do indivíduo, Halbwachs a interpreta como sendo uma reconstrução que se opera “a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente”<sup>111</sup>. Porém, esta interação entre o espírito do indivíduo e o espírito do grupo “só é possível se (estes) fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade”<sup>112</sup>, já que quando o indivíduo rompe totalmente com o grupo, torna-se impossível evocar sentimentos relacionados à este grupo. Esta impossibilidade na operação da recordação acontece ainda que um dia estes sentimentos fossem sentidos pelo indivíduo enquanto ele fazia parte do grupo e ainda que o grupo continue a senti-los, mesmo após o afastamento do indivíduo. Por isso Halbwachs questiona, “Que me importa que os outros ainda estejam dominados por um sentimento que eu experimentava com eles outrora, e que não experimento hoje mais? Não posso mais despertá-lo em mim, porque, há muito tempo, não há mais nada em comum entre meus antigos companheiros e eu”<sup>113</sup>.

É claro que Maurice Halbwachs admite e reconhece a existência de um “estado de consciência puramente individual” que ele conceituou como *intuição sensível*<sup>114</sup>. Mas para o autor, os indivíduos estão “tão

---

<sup>109</sup> HALBWACHS, M. *Les Cadres Sociaux de la Mémoire*. Paris: Albin Michel, 1994.

<sup>110</sup> HALBWACHS. *A memória coletiva*, *Op. Cit.*, 1990, p. 33.

<sup>111</sup> *Idem.*

<sup>112</sup> *Idem.*

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 37.

bem afinados com aqueles que (n)os cercam, que vibram(os) em uníssono”. Está sintonia ultra apurada faz com que não se saiba “mais onde está o ponto de partida das vibrações em nós ou nos outros”<sup>115</sup>. Neste caso, afirma Halbwachs,

nossas opiniões, a complexidade de nossos sentimentos e de nossas preferências não são mais que a expressão dos acasos que nos colocaram em relação com grupos diversos ou opostos, e que a parte que representamos em cada modo de ver está determinada pela intensidade desigual das influências que estes têm, separadamente, exercido sobre nós.<sup>116</sup>

E é neste ponto que o autor se opunha a Bergson. Para Halbwachs, a *memória* não se materializava nem na mente, nem no corpo, nem no espírito do indivíduo, mas sim, na sociedade.

Portanto, com base nas acepções de Maurice Halbwachs, pode-se compreender como António Vieira foi um indivíduo profundamente marcado por sua *memória coletiva*. Observa-se, claramente, nesta figura do século XVII, as influências de ter nascido sob o signo do Catolicismo, de ter recebido sua educação formal no colégio dos Jesuítas, e até sua convivência com membros da comunidade judaica. Sem dúvida que a pertença e a sua identificação com esses grupos sociais influenciaram em muito suas opiniões e sua visão do mundo. Trata-se daquilo que Halbwachs cunhou como “efeito de várias séries de pensamentos coletivos em emaranhadas.”<sup>117</sup>

A título de exemplo, detrai-se, pois, que Vieira fala com a propriedade de um herdeiro lícito, aos moldes de uma linhagem sucessória medieval fincada em uma *memória colectiva* emaranhada no ser *português* e no ser *católico*. Neste sentido, escreve o jesuíta enquanto *português-católico* ao próprio grupo social ao qual nutre um profundo sentimento de pertença. Relata Vieira, com orgulho, detalhes sobre a profecia encerrada no nome e promessa de Deus, através de Noé, à Jafeth, antiquíssimo personagem bíblico. Encontra-se o trecho

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>117</sup> HALBWACHS. *A memória coletiva*, *Op. Cit.*, p.52.



em um dos seus sermões o *Gratulatório e Panegírico: Pregado na Manhã dos Dia de Reis* em 1669.<sup>118</sup>

Segundo Vieira, Noé teria dito à Jafeth “O teu nome, de Jafeth, quer dizer: Dilatatio, dilatação; e tal será a tua benção; porque Deus te dilatará tão estendidamente por toda a Terra”, esta foi a benção derramada pelo próprio Noé à seu filho mais novo, Jafeth. Considera-se, portanto, num contexto do colectivo social, que havia, por parte do Vieira, duas intenções primordiais explicitadas: a primeira, era a de imbuir nos presentes<sup>119</sup> a consciência do dever patriótico da dilatação da fé católica; já a segunda, fôra a pura vontade de manter viva uma parte, considerada pelo próprio pregador, essencial da memória colectiva portuguesa.

Assim, quando o orador segue a explanar que “Cumpriu-se no primeiro português que houve no mundo, e na sua descendência, que somos nós”<sup>120</sup>, ou seja, a benção profética de Noé para com seu filho Jafeth, espera-se que a evocação desta memória aja sobre o grupo um efeito específico de reinvidicação, quase que jurídica, de nada menos nada mais do que toda a orbe terrestre. “*Porque esta bênção, esta herança, este morgado, este património, era só devido aos Portugueses, por legítima sucessão de pais e avós: derivado seu direito de Noé a Jafeth, de Jafeth a Tubal, de Tubal a nós, que somos seus descendentes e sucessores*”<sup>121</sup>.

Dando continuidade o autor explica, “Sim: porque este homem era o primeiro fundador de Portugal, era o primeiro português, era o primeiro pai dos Portugueses: aqueles homens notáveis, que não haviam de ser habitantes de uma só terra, de um só reino, de uma só província, como os outros homens; senão de todo o mundo, de todo o orbe, de todas as quatro partes da Terra”<sup>122</sup>. Satisfaz dizer, através deste trecho panegírico, a relação de raízes extremamente profundas que ligavam Vieira à um grupo bastante amplo de pessoas que se identificavam como *portugueses*. Como evidente, não tão somente, significava este grupo

---

<sup>118</sup> VIEIRA, A. **Obras completas**. Sermões, *op. cit.*, 1959. Sermão Gratulatório e Panegírico: Pregado na Manhã do dia de Reis. vol. V, tomo XV, sermão de número 197 na tabela.

<sup>119</sup> Estando presentes D. Afonso VI e sua Corte.

<sup>120</sup> VIEIRA, A. **Obras completas**. Sermões, *op. cit.*, 1959. Sermão Gratulatório e Panegírico: Pregado na Manhã do dia de Reis. vol. V, tomo XV, sermão de número 197 na tabela, p.5.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p.6.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p.7.

social *portugueses* ter uma ligação à um pedaço relativamente pequeno de terra localizada no extremo ocidente europeu, pois ainda que nestes se calculem espaços geográficos ultramarinos, o identificar-se *português* neste caso significava sentir-se parte essencial de todo o globo e dos desígnios providencialista de expansão católica universal.

Assim, todas as idéias que tomamos como sendo original à Vieira, são na verdade reflexos de sua convivência e intercâmbio com os diversos grupos sociais com os quais ele teve contato. Lembrando que, de acordo com Halbwachs, a *memória* tem sua origem e se materializa na sociedade, pode-se trabalhar com a concepção de que nenhuns dos pensamentos do Padre António Vieira são puramente originários dele próprio. Contudo, este fato não nega a singularidade do pensamento vieiriano, já que no jesuíta convergiam dosagens únicas de *memória coletiva*, vindas de vários grupos sociais.

Para além de sua posição como indivíduo social, ainda com base nas definições de Halbwachs, Vieira se enquadraria na qualificação de *erudito*, e como tal teria recebido e herdado versões de histórias “oficiais” do reino e de sua religião<sup>123</sup>. O que significa dizer que, para Halbwachs, *memória* e *história* não se equivalem. “A memória coletiva se distingue da história pelo menos sob dois aspectos”, esclareceu o autor. A *memória coletiva* “é uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, já que retém do passado somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém”. Já na *história*, alega Halbwachs, tem-se a “impressão de que, de um período a outro, tudo é renovado, interesses em jogo, orientação dos espíritos, maneiras de ver os homens e os acontecimentos, tradições e também perspectivas para o futuro”<sup>124</sup>. Ou seja, a *memória coletiva* representa a continuidade, uma história viva e vivida. Já a *história*, no sentido halbwachiano, é signo de ruptura, uma “história morta”, que já não se faz sentir nos que vivem.

No entanto, é preciso ter em mente que esta definição de *história* por Halbwachs foi elaborada em um momento no qual a historiografia se interessava “sobretudo pelas diferenças e contradições”, privilegiando

---

<sup>123</sup> HALBWACHS. *A memória coletiva*. *Op. Cit.*, 1990, p. 81-82. A respeito da história, Halbwachs afirma que: “A história que quiser tratar dos detalhes dos fatos, torna-se erudita e a erudição é condição de apenas uma minoria. Se ela se limita, ao contrário, a conservar a imagem do passado que possa ainda ter seu lugar na memória coletiva de hoje, ela apenas retém dela aquilo que ainda interessa às nossas sociedades, isto é, em resumo, bem pouca coisa”.

<sup>124</sup> HALBWACHS. *A memória coletiva*. *Op. Cit.*, p.81-82.

eventos e indivíduos que se destacaram. Falava-se de uma *história* no sentido da historiografia positivista, uma *historia* que o próprio Halbwachs admitiu falha, pois o autor reconhecia que esta *história* “se concentra sobre um intervalo de alguns anos de transformações que, na realidade, completaram-se em um tempo muito mais longo”<sup>125</sup>. Frente a esta crítica, Halbwachs sugeriu que não se levasse “a sério estas linhas de separação”. Antes, para o autor, era preciso levar em conta que estas linhas “foram remarcadas por aqueles que viveram durante os anos que elas atravessaram”. Esta visão histórica, proposta por Halbwachs, foi acatada por muitos historiadores que o seguiram.

Evidentemente que a rejeição da história positivista abriu uma série de novos debates e dificuldades metodológicas no campo da história. Um dos maiores temas que a atualidade historiográfica enfrenta é o estabelecimento de uma diferença conceitual entre *história* e *memória*. Esta dificuldade se apresentou na medida em os historiadores passaram a ter mais consciência de seu papel no campo da *memória*, tornando-se ciente das influências exercidas diretamente sobre o acervo mnemônico histórico e cultural de sua sociedade. Suas influências acontecem sob dois aspectos, no primeiro os historiadores enquanto indivíduos sociais estão sujeito à sua própria *memória coletiva*. No segundo, são eles próprios que determinam não só o que é “memorável”, mas também como aquele evento deverá ser lembrado<sup>126</sup>. Vista desta forma, não existe um distanciamento absoluto, ou uma linha de separação decisiva entre *memória coletiva* e *história*, as duas têm um ponto comum que se manifesta no historiador e nas influências de seu ofício sobre as *memórias coletivas*.

É, pois, neste sentido, que a personagem do Vieira se manifesta como um elo para uma discussão historiográfica sobre *memória*, *memória coletiva* e *história*. Pontuam-se, com efeito, a existência de três dimensões, ou perspectivas do conceito de *memória*, no qual Vieira se situa. Na primeira, tem-se António Vieira como uma pessoa cujas lembranças, representações e memória são construídas a partir de uma *memória coletiva* formulada e reformulada no seio de um, ou vários grupos sociais.

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, p.83.

<sup>126</sup> BURKE, P. História como memória social. In: \_\_\_\_\_. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000, p. 67-89. Por isso Peter Burke sugere que historiadores se interessem por *memória* sob duas perspectivas: como fonte histórica e como fenômeno histórico.

Numa segunda dimensão, pode-se pensar no Vieira, enquanto pregador, e que como tal ele seria um dos locutores responsáveis por manter certa harmonia de pensamento dentro do seu grupo. Afinal, Halbwachs define a “arte do orador” como consistindo em talvez “dar àqueles que o ouvem a ilusão de que as convicções e os sentimentos que ele desperta neles não lhes foram sugeridos de fora, que eles nasceram deles mesmos, que ele somente adivinhou o que se elaborava no segredo de suas consciências e não lhes emprestou mais que sua voz”<sup>127</sup>. Ora, nisso Vieira era um mestre e seus *discursos* foram para sempre lembrados por sua engenhosidade e seu poder de persuasão. Vieira, pelo que se sabe das repercussões de suas oratórias, foi muito competente em instilar nos outros, seus ouvintes ou leitores, a sensação de que havia uma lógica irrecusável e irrefutável em seus argumentos, uma lógica perfeita, uma lógica que teria o aval divino, já que toda sua retórica era pautada no Cristianismo e tinha como base argumentações bíblicas. De modo que, cercados pela lógica, os ouvintes do Vieira provavelmente cediam sem resistência aos pensamentos vieirianos, incorporando-os como se pertencesse a eles próprios<sup>128</sup>. “É assim”, alegou Halbwachs, “que a maioria das influências sociais que obedecemos com mais frequência nos passam despercebidas.”<sup>129</sup>

Na terceira, ainda o considerando na qualidade de pregador, temos em Vieira uma espécie de historiador. Isto porque na época, o ofício do pregador requeria que na elaboração da sermonária se praticasse a hermenêutica. Como exegeta, Vieira trabalhava não só a gramática, como também interpretava, jurídica e também historicamente, a Bíblia e os acontecimentos históricos conforme eles se realizavam no tempo. Sim, de certa forma tratava-se de uma história

<sup>127</sup> HALBWACHS. *A memória coletiva*, *Op. Cit.*, 1990, p. 47.

<sup>128</sup> Sob nenhuma consideração pretende-se alegar aqui que os *discursos* e teses vieirianas foram recebidas todas sem contestação. Não bastasse sua condenação pelo Santo Ofício, pode-se computar aqui também as diversas teses ante-vieirianas, como testemho de resistência. Exemplar é o papel de título *Ante-Vieira*, onde o autor sebastianista, de nome desconhecido, “julgava que Vieira sustentava sua tese exorbitante movido por sentimentos de gratidão ao rei defunto, que lhe faziam perder de vista a objectividade”. É um tratado importantíssimo cujo “Seu valor reside (também) em seu carácter de documento histórico. Ele nos permite acompanhar de perto uma discussão ‘científica’ sobre uma questão debatida apaixonadamente por diversas pessoas cultas na sociedade portuguesa do século XVII”. Em BESSELAAR, J. V. **Antônio Vieira**: profecia e polêmica. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, p.143.

<sup>129</sup> HALBWACHS. *A memória coletiva*. *Op. Cit.*, 1990, p.47.

religiosa, como já esclarecera Halbwachs “toda a religião tem também sua história, ou antes, há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a acontecimentos geralmente muito distantes no passado, e que aconteceram em lugares determinados”<sup>130</sup>.

Por isso, Vieira compara um texto do Apocalipse em correlação ao desenrolar histórico português. “*Mas que dragão, que mulher, e que filho é este?*” pergunta retoricamente Vieira. E em resposta a si próprio diz “*O enigma é tão claro, que pelas figuras sem letra se pode entender. A mulher vestida de luzes, o mesmo nome diz, que é a Lusitânia: as luzes são as que ouvistes o ano passado; e o ter a Lua debaixo dos pés, é a maior expressão da mesma figura; porque a Lusitânia foi a primeira em toda Espanha, que sacudiu o jugo dos Sarracenos, e tantas vezes então, e depois meteu debaixo dos pés as luas maometanas*”<sup>131</sup>. E mais adiante confirma, “*Os exploradores que foram descobrir e informar-se da Terra da Promissão, de tal maneira a descreveram, que parece definiram a nossa*” ao afirmar que na Lusitânia “*é tal a benignidade dos ares, na fertilidade dos campos, na afluência dos rios*”.

No escopo da tese halbwachiana, o púlpito também atuava como um lugar de publicação de eventos mundanos. Na verdade, para os contemporâneos da época não existia uma distinção nítida entre uma história religiosa e uma história secular, as duas eram indissociáveis. Tanto mais que publicações manuscritas e impressas eram raras, e as oratórias, ainda que de cunho religioso, serviam como meio de publicar notícias e agendas políticas. Sendo responsável, portanto, o pregador, pela selecção do material que iria ser “publicado” em viva-voz no púlpito. Era ele, ainda que por vezes encubido de tal tarefa, quem

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p.157.

<sup>131</sup> VIEIRA, A. **Obras completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão de Santo António: Panegírico e apologético, contra o nome, que vulgarmente em Roma na Igreja dos Portugueses, se lhe dá de Santo António. Vol. III, tomo VII. Sermão de número 87 na tabela. Aonde Vieira primeiramente escreve: “Eu não direi que S. João no seu Apocalipse levantou figura aos que nascem em Portugal; mas há muitos dias que naquelas suas visões de Patmos tenho observado uma notável pintura, na qual retratadas ao vivo as fortunas ou influências deste fatal nascimento (Apoc., XII, 1,2,3 e 4). Esta é em sua a história da visão, na qual diz o Evangelista, que viu primeiramente uma mulher vestida do Sol e coroada de estrelas, e com a Lua debaixo dos pés, a qual estava de parto, e dava vozes. E que logo apareceu diante desta mulher um grande dragão, o qual com a boca aberta, estava esperando que saísse à luz o filho para lho tragar e comer, tanto que nascesse. Infeliz menino, antes destinado às unhas e dentes do dragão, que nascido”.

decidia o que era digno de se tornar parte da *memória coletiva* do rebanho que liderava.

Um exemplo vieirense, de certa ordinariedade à um pregador habituado ao mundo cortês, seria o anunciar de um nascimento régio como o feito no “Sermão de Acção de Graças: Pelo Felicíssimo nascimento do novo infante de que a Majestade Divina fez mercê às de Portugal em 15 de Março de 1695”. A prédica tem como objectivo maior o anúncio do nascimento do Infante<sup>132</sup>, filho de Maria Sofia Isabel de Neuburgo, segunda esposa de D. Pedro II. Porém, concomitantemente, no mesmo sermão, Vieira dá testemunho a outros acontecimentos históricos passados, como a instabilidade sucessória que “*pelos anos de cinquentá*” aflingiu “*el-rei Filipe IV*” e fez com que este “*não tivesse mais que uma única herdeira, a princesa Maria Teresa de Áustria*”<sup>133</sup>, enfatizando como na época ele foi delegado a posição de embaixador afins de tratar do casamento desta com o príncipe D. Teodósio.<sup>134</sup>

No entanto, e para além dessas características apontada por Maurice Halbwachs, é preciso ter em mente o fato de que os pregadores usufruíam de enorme prestígio na sociedade medieval e moderna e que qualquer narração histórica por parte do pregador, teria tido o peso de um relato confiável e fidedigno, um relato histórico por excelência. A posição de tamanha importância nas mais influentes cortes da época, enquanto missionário e enquanto pregador fez, sem dúvida, do Padre

---

<sup>132</sup> D. António Francisco Xavier José Bento Teodósio Leopoldo Henrique (1695-1757).

<sup>133</sup> VIEIRA, A. **Obras completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão de Acção de Graças: Pelo Felicíssimo nascimento do novo infante de que a Majestade Divina fez mercê às de Portugal em 15 de Março de 1695. Vol. V, tomo XV, p.111. Sermão de número 199 na tabela. Vieira continua testemunhando que “entenderam os juízos mais sisudos, antevendo as conseqüências, que hoje dão tanto cuidado, que devia casar dentro de Espanha. E diziam livremente os que de nenhum modo queriam que casasse fora: Por que no tendremos un Rey com unos bigotes negros? Aos ecos destas vozes, ajudados de outras inteligências secretas, intentou el-rei que está no Céu, solicitar o csamento para o príncipe D. Teodósio”.

<sup>134</sup> A este exemplo, adiciona-se, sem dúvidas as recorrentes e inúmeras notícias sobre o estado de guerra do reino lusitano. Tanto aquelas vivenciadas pelos vastos anos de púlpitos do Padre António Vieira, como diversas outras para as quais o púlpito, por assim dizer, serviu de imprensa. Mas estas novas, de cunho bélico serão salvas para os capítulos que se seguem.

Antônio Vieira uma figura relevantíssima na construção da *memória coletiva* da Europa ocidental e, especialmente, da *pátria* portuguesa.

Em sequência, e ainda no tópico da *memória*, Norbert Elias, em seu *O Processo Civilizador: Uma história dos costumes*<sup>135</sup>, editado em 1939 irá alegar que o perfil psíquico do homem é modelado a partir de controles sociais. Detalhe importante tendo em mente que a memória dos indivíduos está intimamente ligada à sua construção e organização psíquica. As pesquisas de Norbert Elias apontaram que os padrões europeus pós-medievais modificaram-se mediante a crescente centralização do poder estatal. Segundo suas observações, atos de violência, comportamento sexual, etiqueta à mesa, formas de *discurso*, e até funções corporais, que normalmente tomar-se-iam como automáticas, denunciaram um movimento de transformação ao longo do tempo. Assim, comportamentos que antes eram socialmente aceites, passaram a ser rejeitados e mal vistos pela sociedade. Isto foi especialmente notável conforme aqueles comportamentos celebrados pelas cortes européias se estendiam para além dela, algo que só aconteceu muito lentamente. Por isso, para Norbert Elias, um traçar dos acontecimentos históricos do *habitus* europeu, tornou-se essencial, pois essas formas de controles externos influenciavam diretamente no desenvolver das auto-percepções psicológicas, na medida em que o auto-controle era cada vez mais imposto por uma rede complexa de conexões sociais.

Neste sentido, Norbert Elias fala da presença de interconexões na sociedade, que por vezes são monopolizadas por determinado setor social, este setor monopolizante estabelece padrões de controle. Logo, uma vez que existe uma mudança neste controle social, “são radicalmente mudados todo o aparelho que modela o indivíduo, o modo de operação das exigências e proibições sociais que lhe moldam e constituição social e, acima de tudo, os tipos de medos que desempenham um papel em sua vida.”<sup>136</sup>

Em sua pesquisa sobre os *Tischzuchten*, ou manuais de etiqueta, Elias apontou mudanças comportamentais de “grandes proporções” no tocante a disciplina à mesa, principalmente nas sociedades cavaleirescas. Onde habitualmente se comia com a mão, agora se faz necessário o uso de talher, por exemplo. Contudo, o autor foi rápido em salientar que esta mudança “[n]ão ocorreu, claro, pela substituição

---

<sup>135</sup> ELIAS, N. **O Processo Civilizador**: Uma história dos costumes. Vol 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 17.

abrupta de um ideal de bom comportamento por outro radicalmente diferente”, para ele este foi um processo lento, que demorou muito para se espalhar, principalmente nas áreas rurais. Para ilustrar a sobrevivência de comportamentos medievais na era moderna, Norbert Elias cita o *De civilitate morum puerilium*, de Erasmo e afirma que “[n]ele praticamente reaparecem todas as regras da sociedade cortes. Ainda se come carne com a mão, mesmo que Erasmo enfatize que deve ser apanhada com três dedos, e não com a mão toda”<sup>137</sup>. Existe, portanto, para aplicar o termo braudeliano, um ritmo lentíssimo de mudanças.

Para o autor de *O Processo Civilizador*, a centralização de interconexões sociais, não apenas afetou comportamentos de etiqueta, mas também se consolidou na esfera bélica, onde os estados cada vez mais detinham controle sobre as “colisões hostis entre homens”. Partindo da classe dos guerreiros medievais, Norbert Elias constatou uma libertação “franca e desinibida” das emoções no campo de batalha que denunciou certa “crueldade e alegria com a destruição e o tormento de outrem”. Porém, na medida em que estas foram “colocadas sob um controle social cada vez mais forte, amparado na organização estatal (que emergiu na modernidade), todas essas formas de prazer, limitadas por ameaças de desagrado, gradualmente vieram a se expressar apenas indiretamente, em uma forma ‘refinada’”<sup>138</sup>.

Com base nestas constatações, Norbert Elias pode concluir que existia uma “conexão entre estrutura social e a estrutura da personalidade”. Na Idade Média, os guerreiros habitualmente apresentavam “explosões desmedidas de alegria e divertimento, (e) súbita explosão de força incontrolável do ódio e da beligerância”<sup>139</sup>, somente porque “[n]essa sociedade não havia poder central suficientemente forte para obrigar as pessoas a se controlarem”. No entanto, “se nesta região ou naquela o poder de uma autoridade central crescia, se em uma área maior ou menor as pessoas eram forçadas a viver em paz entre si, a modelação das emoções e os padrões da economia dos instintos lentamente mudavam”<sup>140</sup>.

Apesar da “manifestação de sentimentos na sociedade medieval” serem mais “espontânea e solta do que no período seguinte”, Norbert Elias reconhece que ela “não é livre ou sem modelagem social em

---

<sup>137</sup> ELIAS. *Op. cit.*, 1994, p. 83.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 199.



qualquer sentido *absoluto*.” Para Elias, “O homem sem restrições é um fantasma”<sup>141</sup>. Assim, é preciso reconhecer que na Idade Média existiam controles sociais das práticas bélicas, ainda que estes controles possam parecer, nos dias de hoje, ineficazes do ponto de vista do autocontrole emocional.

Sem dúvida que para o período medieval no Ocidente europeu, o Cristianismo foi, em larga medida, responsável por exercer este controle, no entanto, Norbert Elias alega que “a religião, a crença na onipotência punitiva ou premiadora de Deus nunca teve em si um efeito ‘civilizador’ ou de controle de emoções. Muito ao contrário, a religião é sempre exatamente tão ‘civilizada’ como a sociedade ou classe que a sustenta”<sup>142</sup>. Nesta perspectiva, pode-se assumir que para Norbert Elias o Cristianismo medieval não estava ‘civilizado’ aos novos padrões europeus da era moderna<sup>143</sup>. E, apesar de não se tratar de um julgamento “sobre se as mudanças psíquicas observáveis no curso da história ocidental ocorreram em uma dada ordem e direção”<sup>144</sup>, ou de se tratar de uma postura de defesa de uma história-progresso<sup>145</sup>, o fato é que para o sociólogo alemão, em oposição ao que acontecia nas sociedades medievais, seria preciso, nas sociedades pós-medievais, “uma imensa perturbação social, aguçada por propaganda habilmente concertada, para reacender e legitimar em grandes massas de pessoas os instintos socialmente proibidos, o prazer de matar e a destruição, que foram eliminados do cotidiano da vida civilizada”<sup>146</sup>.

---

<sup>141</sup> ELIAS. *Op. Cit.*, 1994, p. 211.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p.198.

<sup>143</sup> Para o autor os espaços coloniais constituíam uma lógica consideravelmente diversa, cujos padrões nem sempre refletiam os da elite europeia da época. *Ibid.*, p. 14.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 14

<sup>145</sup> É claro que, no ano em que *O Processo Civilizador* foi publicado, o mundo tinha ainda de passar pela Segunda Guerra Mundial. No entanto, como o conceito de *processo civilizador*, nunca foi sinônimo de história-progresso, ele foi flexível o suficiente para incorporar o nazismo como uma regressão. A consolidação do nazismo, que Norbert Elias considerou um “colapso da civilização”, para ele não era explicável apenas como conjunção histórica. Para o autor foi preciso analisar e considerar, todo o desenvolvimento da Alemanha como um longo processo histórico para compreender a essência do nazismo. Ver: ELIAS, N. **The Germans**; power struggles and the development of habitus in the 19th and 20th centuries. Cambridge: Polity Press, 1996.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 200.

Analisar-se-á, mais adiante, a questão específica dos rompentes desenfreados de violência em massa, no entanto, apesar da íntima ligação entre ambas, ressaltam neste momento, das considerações de Norbert Elias, os seus dizeres sobre os controles sociais moldarem a estrutura psíquica do indivíduo. Isto porque estas forçam o olhar crítico a direcionar-se para o *discurso social*, aquele que tinha o objetivo de passar às massas os ditames dos controles sociais vigentes, ou as normas de conduta. Essas eleva à uma posição de destaque na construção da psique do indivíduo nas eras Medieval e Moderna, a sermonária enquanto arte retórica, sobretudo as que objetivavam o incito à violência. Isto é, esses sermões medievais/vieirianos funcionavam como *discursos sociais*, ou, melhor, *discursos* moldadores dentro de um contexto de aplicação da força e coerção. Neste desígnio, os *sermões bélicos* tinham um papel preponderante na formação psíquica dos beligerantes, em especial dos guerreiros. Tornando, pois, essencial o saber da direção e finalidade pela qual os *discursos* tendiam. Ou seja, é imprescindível saber de que forma os grupos de poderes governantes imaginavam a organização da sociedade como um todo, e como dentro desta organização se situava o uso ou aplicação da violência.

Logo, visto desta forma, os *sermões bélicos* precisam de ser foco de uma análise crítica capaz de selecionar e extrair deles as características e/ou as formas de controle e de instrução social por eles exercida. Igualmente, se torna necessário identificar a autoria ou a encomendação responsável pela elaboração do *discurso*, para que se chegue aos órgãos ou grupos responsáveis pelo controle social, ou para colocar de outra forma, para que se chegue ao ponto no qual a centralização de controle social ocorre. Afinal, encontram-se contidas nestas sermonárias as normas pelas quais a sociedade deveria corresponder e acatar. Para além desses detalhes, a tese de Norbert Elias sobre o “processo civilizador” também corrobora com o entendimento de que estes *discursos sociais*, sejam eles manuais de etiquetas ou, para o presente caso, a sermonária bélica, que esses *discursos* exerciam grande influência sobre o indivíduo, e como tal, servem como registro dos reflexos das estratégias de governança da época. Bom exemplo disto são as constituições diocesanas pós-tridentinas, como as do Porto de 1687, que recomendavam aos pregadores “algum domínio da psicologia de massas, de conhecimento do meio, da prudência exigida na mesnagem a transmitir”<sup>147</sup>.

---

<sup>147</sup> MARQUES, J. F. O Pulpito Barroco Português *Op. Cit.*, 2004, p. 112.

Outra tese levantada e específica ao conceito de *memória* foi a de Pierre Nora, renomado historiador francês, que na década de 1980 desenvolveu o conceito de *lugares de memória*, com a publicação do primeiro tomo da obra *Les Lieux de le Memoire* em 1984. Pierre Nora partia do princípio de que havia uma aceleração da história, descrita por ele como “uma oscilação cada vez mais rápida de um passado definitivamente morto, a percepção global de qualquer coisa como desaparecida – uma ruptura de equilíbrio”. Esta aceleração, cada vez mais perceptível mediante a mundialização, a democratização, a massificação e a mediatização do mundo pós-industrial, deixava cada vez mais manifesto o “esfacelamento” da memória.

Para Nora, esta mutilação da *coletividade-memória*, por ele representada pelo fim dos camponeses, evidenciava pedaços, ou melhor, vestígios de “memória o suficiente para que se possa colocar o problema da sua encarnação”<sup>148</sup>. Entendia o francês que a era de independência das novas nações marcou o fim de certo tipos de sociedades e de memórias. Nesta desintegração, as *sociedades-memórias* e as *ideologias-memórias* foram as mais atingidas devido à sua aproximação com o passado. Isto ocorreu porque as *sociedades-memória*, na concepção de Nora, eram sociedades que asseguravam a conservação e a transmissão de valores ao mesmo tempo em que eram sempre sociedades cuja memória era inconsciente de si. Por sua vez, mediante o processo de auto-historicidade que decorreu no período pós-industrial, estas sociedades perderam sua espontaneidade e sua inconsciência de si. Igual processo teria sucedido às *ideologias-memórias*, cuja natureza asseguravam a “passagem regular do passado para o futuro, ou indicavam o que se deveria reter do passado para preparar o futuro”. Ora este sistema de legado fragilizou-se conforme elas, as novas nações, através do processo historiográfico, buscavam se afastar deste passado, que por muito tempo fora considerado atrasado, arcaico.

Com efeito, nestas sociedades e nestes *tipos de memórias* não havia uma diferenciação entre o tempo dos heróis mitológicos, ou se quiser, o tempo da origem e o tempo do agora. Ou seja, nelas, “cada gesto, até o mais cotidiano, seria vivido como uma repetição religiosa daquilo que sempre se fez, numa identificação carnal do ato e do

---

<sup>148</sup> NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, dez 1993, p. 07-28. Pierre Nora concordava com Halbwachs em que a memória pertence ao grupo, que ela é do domínio do coletivo.

sentido”<sup>149</sup>. Isto é, em ambas as sociedades não havia um passado que estivesse definitivamente morto. Porém, na medida em que os gritos de independência ecoavam nas sociedades do Novo Mundo, da África e do Oriente, seus membros “foram reconhecendo como seu um poder e mesmo um dever de mudança”. Havendo, portanto, para os membros dessas sociedades, a vontade de romper com este passado mítico, esse passado maravilhoso e arcaico ao mesmo tempo em que crescia neles a necessidade de escrever e historiar sua independência, uma necessidade de mostrar uma sociedade mudada, diferente do que já foi, diferente do que era.

No entanto, conforme já mencionado, acontece que alguns vestígios destes tipos de memórias e sociedades permaneceram e a partir deles a necessidade de se agarrar a esses poucos rastros e criar para eles um lugar no qual pudessem, por falta de melhor palavra, *sobreviver*. Espaço este que Pierre Nora chamou de *lugar de memória*. Há de ter presente, antes de mais, que para Nora, a *história* só é vestígio e trilha, a prática da *história*, ou, o processo de historiar o passado condenou à perda a memória dessas sociedades. Como a *história* é sempre levada pela mudança, ela esfacela a memória. Este esfacelamento acontece porque “a memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos, e nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento”. A *memória* é, portanto, “inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suceptível de longas latências, e de repentinas revitalizações.”<sup>150</sup> Se a memória perde a dialética com o esquecimento, se ela é forçada a uma lembrança de si, ela se torna paralisada, morta, esfacelada porque ela nunca pode ser capturada em sua totalidade. Por isso, Pierre Nora afirma que “desde que haja rastro, distância, mediação, não estamos mais dentro da verdadeira *memória*, mas dentro da *história*”<sup>151</sup>. Afinal, a *história* é uma tentativa de reconstrução do passado, uma representação que Nora alerta ser sempre incompleta, pois parte sempre de uma operação intelectual que rompe com o sensível, que se abstém do afeto que pertence somente à memória de quem a vive.

“É esse momento preciso onde desaparece um imenso capital que nós vivíamos na intimidade de uma memória, para viver sob o olhar de uma história reconstituída” que é o *tempo dos lugares*<sup>152</sup>. Pois que, para

---

<sup>149</sup> NORA. *Entre memória e história, Op. Cit.*, 1993, p. 8.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 12.

Nora, o *tempo dos lugares* é o momento em que nasce e vive o “sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais”<sup>153</sup>. Com efeito, “se habitássemos ainda nossa memória, não teríamos necessidade de lhe consagrar lugares. Não haveria lugares poque não haja memória transportada pela história”<sup>154</sup>. Portanto, quando a *memória* é transformada por sua passagem pela *história*, ela se morfa em seu contrário, isto é, ela se torna “voluntária e deliberada, vivida como um dever e não mais espontânea: psicológica, individual e subjetiva e não mais social, coletiva, globalizante”<sup>155</sup>.

Daí que Pierre de Nora aponta um equívoco, uma falsa classificação do que nos dias de hoje geralmente se conhece por *memória*. “O que nós chamamos de memória”, informa o autor, “é, de fato, a constituição gigantesca e vertiginosa do estoque material daquilo que nos é impossível lembrar, repertório insondável daquilo que poderíamos ter necessidade de nos lembrar”<sup>156</sup>. Existe portanto uma explosão quase que exponencial dos *lugares de memória*, resultante da “dilatação indiferenciada do campo do memorável” onde a impossibilidade de se “prejudicar aquilo que deverá ser lembrado” faz crescer o sentimento de obrigação de “acumular religiosamente vestígios, testemunhos, documentos, imagens, *discursos*, sinais visíveis do que foi, como se esse dossiê cada vez mais prolífero devesse se tornar prova em não se sabe que tribunal da história”<sup>157</sup>.

Por sua vez, os *lugares de memória* exibem uma triplicidade que os fazem ao mesmo tempo materiais, simbólicos e funcionais. Conforme sublinha o autor, os *lugares de memória* são *materiais* quando exhibe “seu conteúdo demográfico”; são *funcionais* “por hipótese, pois garante[m], ao mesmo tempo a cristalização da lembrança e sua transmissão”; e são *simbólicos* “por definição visto que caracteriza[m] por um acontecimento ou uma experiência vividos por um pequeno número uma maioria que deles não participou”. Estas três naturezas ou, para usar o termo do próprio Nora, os três sentidos dos *lugares de memória*, coexistem em um químico onde cada elemento se junta a outro em proporções desiguais. Assim, cada *lugar de memória* apresenta

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 15.

uma mistura única, uma composição original de sentido, onde cada dosagem é ditada pela interação entre *memória* e *história*. Isto é, são as quantidades de cada elemento (material, funcional, simbólico) que determinam o sentido de cada *lugar de memória*, onde tudo faz parte de “um jogo da *memória* e da *história*”<sup>158</sup>. No entanto, como parte essencial deste químico, deve sempre estar incluída a *vontade de memória* pois é este elemento, este sentido, que legitima o *lugar de memória*. “Na falta desta intenção”, esclarece Pierre Nora, “os *lugares de memória* serão lugares de história”.

Em uma subcategorização, existem dois tipos de *lugares de memória*: *lugares dominantes* e *lugares dominados*. Os *lugares dominantes* são por Pierre Nora classificados como “espetaculares e triunfantes, imponentes e geralmente impostos, quer por uma autoridade nacional, quer por um corpo constituído”. Mas mais importante, eles vêm sempre de uma ordem superior, “sempre de cima”. Este tipo de *lugar de memória* “tem muitas vezes a frieza ou a solenidade das cerimônias oficiais”. Já os *lugares dominados*, são “lugares refúgio, o santuário das fidelidades espontâneas e das peregrinações do silêncio. É o coração vivo da memória.”<sup>159</sup> Ora, não obstante suas diferenças e especificidades, ambos *lugares* são considerados *lugares de memória* porque “escapam da história”, escapam do “*templum*” este “recorte no indeterminado do profano – espaço ou tempo, espaço e tempo.”<sup>160</sup>

Seja qual for a natureza específica de cada *lugar de memória*, talvez a fixação por eles se dê pelo fato de que, como colocou Pierre Nora, “a razão fundamental de ser de um *lugar de memória* é parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial”. O que não deixa de ser um processo de criação, no sentido de dar vida ou de se aproximar o mais perto possível do divino. Fato curioso quando se coloca em consideração que Pierre Nora afirma que *lugares de memória* tendem a dessacralização.

Hipoteticamente, se fosse tomado como verdade esse perfil criacionista daqueles que consagram os *lugares de memória*, ter-se-ia em mãos uma criação fora do controle, uma vez que “os lugares de memória só vivem de sua aptidão para a metamorfose, no incessante ressaltar de seus significados e no silvado imprevisível de suas classificações”. Neste sentido, o criador não tem controle sobre a

---

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 27.

criatura. Os *lugares de memória* fogem o controle da intenção ou da vontade inicial da *memória*, e as repercussões dos vestígios das memórias selecionadas são imprevisíveis, e a natureza subjetiva das resignificações as tornam sucetíveis à distorções. Seja como for, as possibilidades infundáveis de significado é o que faz dos *lugares de memória*, lugares apaixonantes, pois eles exibem a capacidade de “prender um máximo de sentido num mínimo de sinais”<sup>161</sup>.

Não obstante o fascínio erguido pelos *lugares de memória*, o conceito também levanta temáticas e discussões que são pertinentes à esta tese. Pontua-se, em um primeiro momento, os cronistas e narradores do período medieval, cujos escritos servem como fonte basilar e exemplar da afirmação de que Padre António Vieira teria recebido as *heranças* de uma *longa Idade Média*. As narrativas/crônicas podem ser classificadas como uma articulação historiográfica, ou melhor como *história*, se forem levadas em conta as definições de Pierre Nora. No entanto, esses escritos também podem ser considerados *lugares de memória*. Assim, essas duas categorias principais, expostas por Nora, coexistem, pode-se dizer, nos textos dos historiadores medievais.

Tanto uma categoria quanto a outra pode ser melhor apreciadas através de uma aplicação pragmática. Para tal, disponibilizou-se, a fim de uma melhor compreensão e como uma espécie de modelo cronístico do medievo, a introdução da *Cronica do Condestabre de Portugal*, onde um autor desconhecido escreve:

¡Antigamente foy custume fazerẽ memoria das cousas que se faziam: assi erradas como dos valentes e nobres feitos: dos erros porq~ se delles soubessẽ guardar. E dos vallentes e nobres feytos aos boõs fizessem cobiça aver peras semelhãtes cousas fazerem. E por nom fazer longo prollego farey aqui começo em este vituoso señor do qual eeo o vallẽte e muy virtuoso cõdeestabre dõ Nunoalvarez pereyra. Essy dehy em diãte seguiremos nossa estoria.”<sup>162</sup>.

O trecho acima faz uma referência clara à existência de um hábito ou um “custume” de “fazerẽ memoria das cousas”. Escrita provavelmente antes de 1440, a *Cronica do Condestabre de Portugal*

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>162</sup> AUTOR desconhecido 3. *Cronica do Condestabre de Portugal*. Ed. Comemorativa da Inauguração das Novas Instalações da Biblioteca Nacional de Lisboa. Lisboa: Ministério da Educação Nacional, 1969. Folha II.

tem como objetivo o registro dos feitos da figura de Nuno Álvares Pereira (1360-1431), personagem importante na história militar do medievo português. A “estória” pretendida pelo autor tinha, sem dúvida, um componente pedagógico moral e serviu para legitimar o reinado de D. João I (1385-1433) e a independência de Portugal frente a Castela.

Tendo como modelo este trecho, vê-se tratar, portanto, de textos que oferecem múltiplas dimensões. São textos históricos, ou fazem eles mesmos parte da *história*, porque refletem um certo exercício historiográfico, onde o autor lança um olhar crítico sobre os acontecimentos narrados e extrai deles significados inserindo-os dentro de uma estrutura mental coerente com o seu tempo e sua sociedade. Neste caso específico, aos acontecimentos biográficos do militar português, foram dadas as significações morais luso-cristã medievais. Evidentemente, este olhar crítico dos cronistas demanda um certo distanciamento, uma consciência dos vestígios, focada em significar e ressignificar a *memória*.

No entanto, no caso deste e de similares autores, não é possível alegar que existe uma ruptura total com a *memória*, fator geralmente presente nos registros históricos descrito por Nora. Aqui o tempo do heróico Nuno Álvares Pereira é, ainda, o tempo do autor. Não se trata de um tempo distante e mítico do qual o autor se vê tão distante a ponto de não ter o sentimento de pertença. Pelo contrário, para o autor o tempo do Condestável é o tempo dos “erros” e “*vallentes e nobres feytos*”, que também é o seu tempo. O tempo do herói continua vivo, pulsando na veia do autor. Heróis ainda existem, milagres como a da espada de D. Nuno Álvares ainda acontecem. Os cronistas medievais não buscavam registrar mudanças ou distanciar-se do passado, mas sim aproximar-se do passado, mantê-lo vivo através da imitação. Neste sentido, e crê-se só neste, vê-se uma incompatibilidade no enquadramento dessas crônicas/narrativas e a definição de *história* por Nora. Os autores julgavam estar revivendo Nuno Álvares, ao eternizar sua *memória* em *história*.

Igualmente estão em jogo outras ambiguidades, pois ao mesmo tempo que o herói está vivo, o registro biográfico de Nuno Álvares em forma crônica rompe a dialética desta *memória* com o esquecimento. Assim, as narrativas/crônicas fazem com que haja na *memória* a perda da espontaneidade, da flexibilidade. Ao fixar esta *memória* em pergaminho, o autor medieval instala-a no passado onde o “elo vivido no eterno presente”<sup>163</sup> é danificado. O tempo da *memória* do herói

---

<sup>163</sup> NORA. *Entre memória e história*, *Op. Cit.*, 1993, p. 9.



continua o mesmo que o tempo do historiador, mas a *memória* em si se torna mais estática, resistente às novas reformulações, resistente ao esquecimento. Paralizada, essa *memória* se torna representação e *história*, transformação que a faz, necessariamente, vítima das problemáticas da reconstrução.

Para além dessas aplicações, as narrativas/crônicas, e inclui-se aqui também os sermões, categorizam-se como *lugares de memória* uma vez que neles a *memória* se materializa das diversas *vontades de memória*, dos desejos de bloquear seu esquecimento. O texto é o resto, é a sobra, o vestígio, o supérstite memórico que se sedimentou fora da história é o sobejo da *memória* que se encontra pendurada. São também *lugares de memória* ao mesmo tempo *dominantes e dominados*.

São *lugares dominantes* porque é uma reconstrução que vem de cima, dos grupos constituídos, dos religiosos, dos reis, das famílias importantes, e porque são versões oficiais, elaboradas e encomendadas para sedimentar um certo tipo de significado. Mas as crônicas/narrativas também definem-se por *lugares de memória dominados* principalmente quando se trata dos sermões (sejam eles os sermões existentes dentro das próprias crônicas, ou os sermões do Vieira). A classificação como *lugares de memória dominados* se dá na medida em que os sermões religiosos constituem um texto diferente, um *discurso* diferente, especialmente porque os sermões contêm as características de uma prece. A oração medieval é uma invocação do divino, é uma oratória que rompe o tempo saindo dele para atingir uma entidade para quem o tempo não existe – o Deus eterno. Neste sentido os sermões são atemporais, indissociáveis do sagrado que por essência se encontra sempre fora da história. É o refúgio único que só a prece pode oferecer se respondida através de um milagre, através de uma intervenção. É um espaço para a peregrinação do espírito, ou até, a vinda de Deus ao encontro do homem.

Pois que a prece, assim como a oratória sacra como um todo, é um momento solene, e ainda que exista uma audiência, um público, ainda que as vezes ela se trate de um *discurso* de apelo popular movido por instituições responsáveis por manter o controle social, ainda assim ela se consolida a partir de um momento privado, íntimo até, que acontece e borbulha sempre no interior do homem frente ao seu sistema de crenças. As orações, as preces, os relatos dos milagres, o poder da relíquia dá o sustendo aos sermões e os fazem uma espécie de refúgio. Nas sermonárias são expostos os vestígios do “coração vivo” de uma *memória* que, às vezes até mesmo em seu silêncio, revela a fidelidade espontânea daqueles que crêem. As homiléticas evidenciam a *memória*

vivida pelos crentes, pelos que compartilham da mesma fê, dos que compõem a cristandade. Da boca do orador esse sermão ganha vida, voa pelo ar pegando embalo e se tornando *memória* novamente ressignificada. Ela chega ao ouvinte que dela se apropria. A *memória* vive no gesto e na tradição oral de quem a ouviu saída do púlpito, espalha-se pela sociedade, penetra e dialoga com outros grupos, adormece em alguns momentos e é evocada em outros.

Exemplar deste efeito, foi usar Vieira, em recurso retórico de *confutatio*, uma repreensão de seus ouvintes no capítulo VI do “Sermão Gratulatório a S. Francisco Xavier: Pelo Nascimento do quarto filho varão, que a devoção da rainha nossa senhora confessa dever a seu celestial patrocínio”<sup>164</sup>. Contextua-se a frase na certeza e esperanças que o jesuíta depositava no nascimento do novo infante recém nascido. No trecho, ao falar das glórias dos Descobrimentos, e do “*heróico príncipe*”, o Infante D. Henrique, adverte Vieira aos que duvidam: “*E se alguém lhe parecer demasiada esta minha esperança, e que tendo tanto de admirável, ainda tem mais de dificultosa; é porque não tem lido as nossas crônicas, ou se esquece delas*”, pois nestas crônicas se encerravam a vitória dos portugueses sobre o impossível. “*Esta navegação*” explicou Vieira, “*estas viagens, este caminho marítimo para a Índia, china e toda a Ásia, havia-o antigamente? Não; nem rastro ou pensamento humano de tal caminho; antes os mais doutros e sábios entendimentos o tinham por impossível.*” Com efeito, as influências das narrativas e crônicas medievais sobre Vieira tornam-se nítidas. Clara também é a identificação da história portuguesa com uma história divina, onde o impossível torna-se possível através da Providência Divina e do glorioso destino dos portugueses enquanto dilatadores da fê. Mais ainda, no nascimento dos novos infantes portugueses, Vieira vê a possibilidade da repetição dos feitos heróico, uma nova encarnação do herói.

Processo parecido também ocorre à *memória* evocada e depositada em objetos e espaços de carácter religioso, como é o caso das diversas igrejas, inúmeras catedrais e até do próprio púlpito enquanto objeto simbólico. Estes espaços/objetos, de onde normalmente os sermões eram recitados, também existem como *lugares de memória*. Afinal, como bem pontuou Maurice Halbwachs, existe uma “geografia

---

<sup>164</sup> VIEIRA, A. **Obras completas**. Sermão, *Op. Cit.* Gratulatório a S. Francisco Xavier: pelo nascimento do quarto filho varão, que a devoção da rainha nossa senhora confessa dever a seu celestial patrocínio. Sermão de número 200 da tabela, p. 153.

ou uma topografia religiosa”<sup>165</sup>, uma vez que “um grupo religioso, mais que qualquer outro, tem a necessidade de se apoiar sobre um objeto, sobre alguma realidade que dure porque ele próprio pretende não mudar”<sup>166</sup>.

Com efeito, há uma *memória* que é guardada pela relíquia em si, pela Igreja em si, pela catedral em si, e pelo púlpito em si. Estes e outros objetos e espaços similares são capazes de exercer enorme influência sobre o tipo de *memória* que é evocada ou reprimida. A presença do púlpito, por exemplo, era tão poderosa como um *lugar de memória*, tão essencial, que não à toa, já na Idade Média, existiam púlpitos móveis, transportáveis que eram levados para dentro dos campos de batalha. Esses objetos/espacos físicos eram indispensáveis para manter viva a memória eclesiástica que dominou o medievo e se estendeu para além do mesmo, já que “todo elemento de estabilidade faz falta no mundo dos pensamentos e sentimentos”, pois “é na matéria e sobre uma das varias partes do espaço que ela deve assegurar seu equilíbrio”.<sup>167</sup>

Relevante exemplo é o “Sermão Nono” da série sobre São Francisco Xavier<sup>168</sup>, pregado pelo Vieira em vias de sua canonização. Vieira começa por apontar a razão, ou os motivos que levam a edificação de certo lugares, que poderiam ser considerados anacronicamente de *lugares de memória*. “*Quando os seus capitães conquistavam reinos e províncias, lá levantavam os troféus, mas na mesma Roma se lhes punha as estátuas e decretavam os triunfos*”, explica Vieira aos ouvintes. Em seguida, o padre compara as vitórias de conquistas territoriais/bélicas da Roma antiga com as vitórias de conquista das almas levadas à cabo pela Roma moderna, enquanto cabeça espiritual da fé católica e por São Francisco Xavier enquanto missionário e conversor na Ásia. Daí segue-se que “*tendo Xavier conquistado à mesma Roma um novo mundo, ainda que lá se lhe tinham levantado os troféus da vitórias, justa era que as honras das estátuas, triunfos e templos as viesse receber na mesma Roma*”. De modo que o próprio cadáver de São Francisco Xavier, pela sua qualificação de santo, se torna uma estátua de triunfo, em um sentido quase que literal da palavra. Porquanto escreve o jesuíta, “*assim perseverou inteiro o corpo morto de S. Franciso Xavier sessenta e três anos, até que no de mil e*

<sup>165</sup> HALBWACHS. **A memória coletiva**, *Op. Cit.*, 1990, p. 157.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>168</sup> VIEIRA, A. **Obras completas**. Sermões. Sermão Nono – Braço. Vol. V, Tomo XIII, p. 363. Sermão de número 179 na tabela.

*seiscentos e catorze*” e “*constando ao sumo pontífice Paulo V que o corpo do Padre Francisco Xavier se conservava inteiro, com isenções da natureza e da morte tão singulares, desejou ter consigo uma relíquia insigne do mesmo corpo*”, e aquilo que poderia parecer mutilação foi na realidade “*para a inteireza o elimatérico, se dividiu, e lhe foi cortado o braço direito*”.

Em concordância, ou melhor, em continuidade, Michael Pollak, em seu artigo de 1992 de título *Memória e identidade social*, vai aprofundar a discussão de Pierre Nora e falar de lugares *de apoio de memória*, conceito que o autor usou para referenciar os lugares de comemoração. Na aplicação deste, temos um exemplo notável com a construção da Sé de Lisboa, edificada em 1147 sobre as ruínas de uma mesquita. O edifício serviu para simbolizar a conquista da cidade que ocorrera no mesmo ano, e como *lugar de apoio de memória* se tornou símbolo da superioridade luso-cristã frente às forças islâmicas. A imponentia da Sé como símbolo teve papel preponderante até mesmo na construção da identidade social e individual de pessoas que sequer estiveram presentes durante o processo de conquista da cidade. Este fenômeno mnemônico é possível mediante a transmissão daquilo que Michael Pollak cunhou de *memória herdada*<sup>169</sup>.

Para o austríaco existem dois elementos construtivos da memória, tanto individual quanto coletiva. O primeiro elemento “são os acontecimentos vividos pessoalmente”. Já o segundo elemento, Pollak diz ser os acontecimentos “‘vividos por tabela’, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer”. Para Michael Pollak o segundo, em alguns casos, são “acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que ela consiga saber se participou ou não”. Neste sentido, Pollak afirma que, através de uma socialização histórica, é possível que “ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória quase que herdada”<sup>170</sup>.

Voltando ao caso dos portugueses, segundo Vieira estes descenderem do personagem bíblico Tubal, neto de Noé, e explica, “*O primeiro português que houve no mundo foi Tubal: sua memória se*

<sup>169</sup> Tendo como ponto de partida *memória herdada*, esta tese trabalhou com o conceito de *herança(s)*.

<sup>170</sup> POLLAK, M. *Memória e identidade social*. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212. **Cf.** p. 201.

*conserva ainda hoje, não longe da foz do nosso Tejo, na povoação primeira, que fundou com nome de Coetus Tubal, e com pouca corrupção, Setúbal*<sup>171</sup>. Vieira vai falar então de *memória*, claro que o anacronismo não permite ter este conceito de *memória* vieiriana confundida com o conceito dos teóricos aqui expostos. Contudo, temos em Setúbal, um signo mnemônico de uma benção bíblica moldada em *herança*. Por isso Vieira afirma, “*houve algum filho de Noé, houve alguma nação outra nas idades, por belicosa e numerosa que fosse, e celebrada nas trombetas da fama, que se dilatasse e estendesse tanto por todas as quatro partes da Terra?*” E ele mesmo responde, “[*n*]enhuma. Nem os Assírios, nem os Persas, nem os Gregos, nem os Romanos. E porquê?” Novamente Vieira responde a si próprio, “*Porque esta benção, esta herança, este morgado, este patrimônio, era só devido aos Portugueses, por legítima sucessão de pais e avós: derivado seu direito de Noé a Jafeth, de Jafeth a Tubal, de Tubal a nós, que somos seus descendentes e sucessores.*” Portanto, na concepção vieiriana é importante manter viva as memórias de seus antepassados bíblicos, pois que nestas memórias se encerram a legitimidade da sucessão. Esquecer-se desta memória de Tubal é abrir mão daquilo que ele mesmo chamou de “*herança*”.

Segundo parece, por mais importante e gloriosa que seja esta *herança*, que por significação é universal pois constitui-se de todas as partes do mundo, ela não é vazia de deveres e obrigações. Estas não se cumpriram nem se deviam cumprir em Tubal, mas sim nos portugueses modernos, nos portugueses contemporâneos de Vieira. Embora Vieira não os considerasse assim, os portugueses medievais tinham cumprido aquilo que lhes era incumbido, tinham navegado o mundo, “descoberto” o mundo, agora restavam aos demais portugueses convertê-lo. Portanto, a memória de um passado que possa parecer distante e quiçá até cristalizado no nome de um povoado, está na realidade viva, agindo em Vieira, e de certa forma na política externa portuguesa. Atua-se como se a memória de seus antepassados fossem suas, embora afastada em termos cronológicos, pode-se dizer que ela passa por um processo de *apropriação*, até que estas se tornem uma *memória herdada*.

Este processo de *apropriação* é defendido e aprofundado pelo historiador francês Roger Chartier. Chartier é hoje um conceituado especialista em ciências sociais, e atualmente dirige a École des Hautes

---

<sup>171</sup> VIEIRA, A. **Obras completas**. Sermões. Sermão Gratulatório e Panegírico: Pregado na Manhã do dia de Reis. Vol. V, Tomo XV. Sermão de número 197 da tabela.

Études, da qual já foi discípulo. Seu principal interesse tem sido na área da história cultural, onde o enfoque incide sobre a história material das instituições, mais especificamente a História do Livro. Nesta área de investigação o historiador afirma que “[a] história do livro, convertida em história da edição e história da leitura, tem muito que ensinar sobre a forma como se transformaram as considerações do exercício do poder, as discrepâncias entre os grupos e as classes, as práticas culturais, as formas de estar em sociedade”<sup>172</sup>, ou seja, trata-se de uma vertente reveladora da história.

Em sua obra intitulada *Cultura Escrita, Literatura e História*, Roger Chartier aborda, em especial, o “ato sempre efêmero e misterioso que é a apropriação de um texto”<sup>173</sup>. Crítico do “*new criticism*” estadunidense, Roger Chartier contra-argumenta que os sentidos de um texto diferem conforme o contexto na qual a prática da leitura é efetivada. Isto é, não se pode analisar uma obra como se ela existisse em um vácuo, pois além do texto semântico existem vários outros elementos que colaboram na construção dos sentidos como, por exemplo, o objeto impresso, o formato, a capa, as imagens, a distribuição, etc.

Ao encontro deste, o autor também chama atenção para a importância do papel do leitor neste processo de construção. As críticas de Chartier são sobre o tratamento generalizado deste segmento pela história. Chartier vai apontar a existência de vários tipos de leitores, desde o analfabeto até ao virtuoso, pontuando também o papel das diferenças nas realidades sócio-culturais que existem entre eles. Essas diferenças e particularidades são relevantes e devem ser consideradas quando se pretende fazer um estudo da *leitura* com seriedade. Este tipo de estudo, segundo Chartier, deve satisfazer dois objetivos principais, primeiro, o de organizar modelos de leitura que correspondem a uma dada configuração histórica. O segundo, o de descrever as condições compartilhadas pelas diversas comunidades de interpretação para que se possa desvendar características e, possivelmente, padrões de construção de sentido por parte do leitor.

Outro aspecto importante da história do livro é o desenvolvimento da história da edição. Por *edição* Roger Chartier entende o momento no qual um texto se torna objeto e encontra leitores. Neste campo da história da edição, Chartier identifica, para além dos

---

<sup>172</sup> CHARTIER, R. *Cultura Escrita, Literatura e História*, *Op. Cit.*, 2001, p. 154.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. XII.

convencionais, a existência de vários métodos de edição, que raramente são contabilizados. O autor considera, por exemplo, como edição, tanto a leitura de um texto em voz alta diante de uma audiência, quanto à representação de um texto em um palco diante de um público. De modo que, aplicando as teses de Chartier ao universo da sermonística, é possível trabalhar com dois tipos de edições possíveis. Por um lado, tem-se uma edição que ocorre na elaboração de um sermão e, por outro, tem-se aquele que se realiza na leitura deste texto perante ouvintes. Aliás, as considerações chartierianas são aplicáveis em vários momentos desta tese. Pensar no desenvolvimento das narrativas, crônicas, sermões e manuais de sermões em seus aspectos materiais, bem como os avanços das técnicas de reprodução dos mesmos, permite uma melhor compreensão da disseminação destes tipos de texto.

Em virtude da abrangência de um estudo interdisciplinar, reforçou-se a análise crítica das múltiplas dimensões da cultura escrita, como por exemplo a evolução do espaço público nas formas de sociabilidade de pessoas privadas que se reúnem para discutir e criticar não só assuntos de Estado como também literatura e religião. Sendo assim, acompanhar a circulação de escritos como os sermões e manuais sermonísticos é considerar em sua mais ampla definição o público alvo, já que é preciso ter em mente que em algumas ocasiões o público pode se definir a partir de práticas solitárias de escrita ou leitura.

Para além dessas considerações, Chartier aplica questões e metodologias das áreas da hermenêutica e fenomenologia ao fazer uso, por exemplo, dos *insights* de Paul Ricoeur, principalmente quando buscou compreender como as categorias de leitores se reformulam, deslocam ou se transformam mediante sua relação com o texto. Igualmente, Roger Chartier dialogou com seu conterrâneo, o sociólogo Pierre Bourdier, aplicando suas teorias sobre a dupla dimensão da representação, aquela que representa algo e o que se dá representado por algo. Michel de Certeau foi outro francês a influenciar suas conclusões sobre o processo de *apropriação*, principalmente quando este autor apontou a existência de uma espécie de invenção do cotidiano por meio da etnologia, antropologia, psicanálise e até mesmo através da história da teologia.

Influências do filósofo Michel de Foucault e sua “microfísica do poder” também são encontrados em seus estudos. Assim como não lhe faltou influências da semiologia que explora a questão das representações através dos signos e símbolos. Outra presença marcante em sua pesquisa sobre a história do livro, edição e leitura, é o já abordado alemão Norbert Elias, cujas idéias sobre o uso de apoios, tais

como os provenientes da cultura escrita, influenciaram no processo de interiorização das normas. Existem também diálogos com autores como Hayden White, que assinala a necessidade de uma nova definição da objetividade, e com Robert Darton, que abriu uma discussão em torno do uso da antropologia simbólica no campo da história, lançando um desafio ao falar dos problemas na área das práticas e textualizações, questão que se tornou evidente especialmente na análise de textos que descrevem ritos.

Em contrapartida, essas teorias e características inerentes à cultura escrita não significa, por exemplo, o acreditar cegamente que leitores são levados às opiniões revolucionárias por meio da leitura. É preciso rejeitar a noção, alerta Chartier, de que as idéias quando transformadas em texto impõe seu conteúdo nos sistemas de representações dos leitores. Neste sentido, pode-se dizer que o leitor não é subjugado pelo texto, ele não simplesmente absorve tudo aquilo que está sendo articulado, impresso ou manuscrito. Antes, existe um sistema de filtração, de confronto onde ambos, leitor e texto, devem, necessariamente, ceder um pouco de sua autonomia.

Até por isso que, em se tratando de processos ditos revolucionários, observa-se a existência de uma vontade de constituir no passado rejeitado, do qual houve a suposta ruptura, aquilo que a revolução iniciou. É por isto que a busca pelos precursores da revolução está sempre no passado. Neste sentido, a revolução mantém-se sempre vinculada com a evolução histórica das práticas e dos *discursos*<sup>174</sup>. Ou seja, existe uma *longa duração* na qual não há, efetivamente, rupturas. Na avaliação deste, Chartier sabe que o processo de *apropriação* se manifesta como resultado de conflitos, de lutas, de uma vontade em confronto com outra, ou seja, através das relações de poder e subjetividade.

Por outro lado, o autor também reconhece que “milhões de indivíduos [...] realizam milhões de atos de leitura, e reconstituir esta realidade múltipla da leitura está além das possibilidades das ciências sociais”. No entanto como resposta a esta falta de meios, o autor sugere que ainda assim “Podemos reconstituir normas e regras, costumes em que todos estes milhões de atos singulares se situam e encontram seu sentido”<sup>175</sup>.

Assim, é preciso ter em mente que discutir sobre o processo de *apropriação* e sobre a independência do leitor ou do ouvinte é abrir mão

---

<sup>174</sup> CHARTIER. *Op. Cit.*, 2001, p. 117.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 101.



de verdades absolutas. O processo de apropriação é imensurável, é algo não palpável, o que resta, portanto, é refletir sobre os elementos que o influenciam ou que se extrai deste processo. Por isso, e neste sentido, o diálogo com Chartier é importante. Com efeito, pensar nos sermões do Padre Antônio Vieira dentro da lógica e dos princípios da *longa duração* e de uma *longa Idade Média* é também mergulhar em uma aventura interdisciplinar que dialoga com importantes preceitos sobre *memória*, texto e leitura. Neste sentido, é importante e fundamental o situar desta tese dentro da cronologia de uma historiografia teórica que aborda essas e outras temáticas relacionadas.

De fato, tanto as crônicas, narrativas e sermões, inserem-se e refletem a dialética entre *história* e *memória* dentro da perspectiva de uma *longa duração* e mais especificamente, dentro de uma *longa Idade Média*. Na leitura dos capítulos que se seguem é preciso manter em mente todos os aspectos e teorias que englobam e contribuíram para um estudo que tem como suporte analítico esse tipo de fonte textual.

Os sermões apresentam dificuldades específicas que refletem um texto dinâmico, porém fruto de muitas interferências. Pode-se pensar, por exemplo, como em um primeiro momento os sermões constituem textos que foram elaborados por um indivíduo. Indivíduo este que estava socialmente inserido em um contexto e época específica, e que também carregava em si objetivos concretos. Porém não se pode esquecer, e este aspecto será explorado mais adiante na tese, que muitos sermões foram escritos com o auxílio de manuais sermonísticos importados de outras realidades sócio-culturais. Igualmente, presume-se que os sermões tenham sido proferidos em alta voz diante de uma audiência, público este que nem sempre é possível precisar e identificar. Assim como é difícil julgar como o processo de *apropriação* destes sermões tiveram efeito sobre o ouvinte. Já, com relação à transcrição dos sermões, sua fidelidade é sempre suspeita e suas circunstâncias nem sempre claras. Do mesmo modo, é difícil dar respostas absolutas à questões relacionadas a influência desses textos sobre ações concretas, como por exemplo, em certos atos ritualísticos ou até em mesmo o impacto deles sobre certas edificações que resultaram em alguns *lugares de memória*.

Porém, todas essas dificuldades e problemáticas foram beneficiadas pelo o auxílio das diversas teorias citadas, bem como diversas outras com as quais haverá diálogo. Portanto, longe de se tornarem um empecilho da pesquisa, essas problemáticas e dificuldades propuseram novas direções de análise e conduzem às conclusões e reformulações teóricas. Afinal são justamente as ambigüidades e os múltiplos sentidos inerentes e essenciais das próprias fontes, que as

tornam tão interessantes e intrigantes como objetos de estudo para o historiador. Esses e outros aspectos das fontes refletem condições específicas das relações de poder e subjetividades dos períodos em questão e, no sentido de aprofundar o conhecimento desta dialética, as teorias e os autores abordados foram fundamentais nas considerações, análises e conclusões sobre a temática bélica nos sermões medievais e vieirienses.

## CAPÍTULO 2 – PADRE ANTÔNIO VIEIRA: O MILITANTE DO IMPÉRIO

*“Em face deste jesuíta formado no Brasil e tendo-o como o mais completo teórico do império português, são de se desprezar as discussões que reivindicam de Vieira um enquadramento quer de português ou de brasileiro. Foi, antes acima de tudo, um militante do Império”<sup>176</sup>.*

“Que pode ser mais globalizante do que um indivíduo? Sobretudo em se tratar de um indivíduo de certa importância, de certa visibilidade social?”<sup>177</sup>. Tratava-se de um apelo do autor pelo retorno das biografias históricas que há muito haviam sido abandonadas pela grande maioria dos historiadores, denunciando uma preferência clara da historiografia recente pelas histórias coletivas. Este apelo teve ressonância nesta tese, que viu no Padre Antônio Vieira um exemplo notável de uma pessoa cuja vida e trabalho geraram influências de alcances globais.

Por certo, que uma investigação acadêmica das *permanências* exige sempre um universo de pesquisa amplo em tempo e espaço. Neste sentido, constatou-se na personagem do Padre Antônio Vieira, uma biografia de extrema valia para um estudo que se insere na perspectiva da *longa duração*. Afinal, tanto a longa vida do jesuíta, que já ancião morre aos 89 anos de idade, quanto suas experiências nos mais diversos campos de atuação fizeram com que, através de seus escritos, fosse possível um traçar dos vestígios e heranças das tradições medievais, ou seja, das *permanências*. Por esta razão, julgou-se necessário um breve resumo biográfico do ilustre padre.

Nascido nas proximidades da imponente Sé de Lisboa, em 06 de fevereiro de 1608, Padre Antônio Vieira primeiro se mudou para o Brasil aos seis anos de idade, ainda menino quando seu pai, Cristóvão Vieira Ravasco, aceitou emprego na Bahia. O ano era 1614, e apesar de haver aproximadamente 28 anos que se encontravam sob o jugo castelhano, os portugueses viviam uma fase de relativo orgulho com a derrota dos franceses no Maranhão. Em 1624 uma nova frente bélica

---

<sup>176</sup> MEIHY, S.B., J. C. S. B. Ensaio introdutório. In: VIEIRA, A. (Org.). **Escritos instrumentais sobre os índios**. São Paulo: Loyola, 1992, p. XXIV

<sup>177</sup> LE GOFF. *Uma longa Idade Média*, *Op. Cit.*, 2008, p. 46.

veio, porém, provar que os resultados das operações lusitanas em sua tentativa de instaurar a paz e o domínio sobre a colônia eram lacônicos. Trata-se de quando Portugal terçou armas novamente em solo brasileiro, desta vez na Bahia, contra os inimigos de comércio e de fê, os holandeses.

Foi precisamente esta mesma guerra luso-neerlandesa, que iniciou em 1597, mais de uma década antes do seu próprio nascimento e guerra esta que duraria para além de todo o seu período de formação no Colégio da Bahia, que Vieira pregou anos mais tarde, em seu célebre “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as da Holanda”. Sem dúvida que nascer, crescer e se formar sob o espetáculo deste teatro de colisões hostis influenciou em muito as teorias bélicas e pacifistas do pregador.

## 2.1. FORMAÇÃO

Embora o estudo vise fundamentalmente acompanhar os vestígios bélico-medievais nos *discursos* vieirianos, será preocupação também situar contextualmente as influências e os movimentos que moldaram o pensamento do ilustre pregador, extraíndo desses rastros da mentalidade medieval. Neste sentido, fez-se imperativo dialogar com a Companhia de Jesus, ordem sob cuja custódia Antônio Vieira se formaria e viveria a totalidade de sua vida. Infelizmente, não é possível afirmar se o primeiro contato do jovem Vieira com os jesuítas teria acontecido dentro do próprio Colégio da Bahia, embora, no entanto, seja possível estimar que ali ele obtivesse a sua maior doutrinação religiosa e moral.

O Colégio da Bahia foi uma das várias instituições<sup>178</sup> de ensino presente naquela altura no Brasil, números que evidenciam a

---

<sup>178</sup> “Colégios de Estudos Gerais ou pelo menos Cursos de Artes”: Real Colégio de Jesus, Bahia, 1560; Real Colégio de Santo Inácio, 1567; Real Colégio de Nossa Senhora da Graça, Olinda, 1573; Colégio de São Paulo (depois de Santo Inácio), São Paulo de Piratininga, 1554 (restaurado em 1653); Colégio de Jesus, Recife, 1678; Colégio de Nossa Senhora da Luz, São Luís do Maranhão, 1679; Colégio de Santo Alexandre, Belém do Pará, 1681. “Colégios sem o Curso de Artes”: Colégio de São Miguel, Santos, 1653; Colégio de Santiago, Vitória, 1654; Colégio de São Gonçalo, Paraíba, depois de 1685; Colégio de Nossa Senhora da Assunção, Ilhéus, 1720; Colégio da Madre Deus, Vigia no Pará, 1732; Colégio de Nossa Senhora do Terço, Paranágua, 1752. “Colégios em fase de consolidação”: Colégio de Salvador, Porto Seguro, 1611; Colégio de Nossa Senhora do Pilar, Taquitapera, 1716; Colégio de São Francisco Xavier, Colônia

proximidade da ordem com a estratégia pedagógica. No entanto, apesar de desde muito cedo em sua história os inicianos terem feito um compromisso com a formação de crianças e jovens, não foi o impulso pedagógico que primeiro moveu seu fundador.

A vida de Inácio de Loyola marcará profundamente as percepções e valores do jovem Padre Antônio Vieira, assim como a de muitos da Companhia. Como aluno de um de seus colégios, Vieira, sem dúvida, conheceu por extenso não só a obra loyolana mas também toda a história de vida de Santo Inácio, cuja prova cabal é o “Sermão de Santo Inácio: Fundador da Companhia de Jesus, pregado pelo próprio Vieira no Real Colégio de S.to Antão, em 1669”. Nesse sermão Vieira relata detalhes que comprovam seu conhecimento com a autobiografia do Santo<sup>179</sup>. Portanto e neste sentido é importante citar aqui alguns detalhes importantes da vida de Loyola e da Ordem por ele fundada.

### **2.1.1. Heranças de Inácio de Loyola e dos Primórdios da Companhia de Jesus**

A vocação religiosa de Inácio de Loyola (1491-1556), fundador da Companhia de Jesus, só se manifestaria alguns anos após a batalha de Pamplona, na qual ficaria gravemente ferido. Inácio tinha já seus 30 anos, quando em 1521 Henrique II determinou conquistar o trono de Navarra valendo-se do apoio militar dos franceses. Inácio na altura

---

do Sacramento, 1717; Colégio de Nossa Senhora do Desterro, Desterro (Florianópolis), 1752. Além desses Colégios ou externatos gratuitos, mais os seguintes seminários foram construídos, ou seja, internatos: Seminário de Belém, Belém da Cachoeira (Bahia), 1686; Real Hospício de Aquiraz, Ceará, 1730; Seminário de Nossa Senhora das Missões, Belém do Pará, 1749; Seminário de Aldeias Altas, Caxias, no qual se fundiram os de Parnaíba, 1749; Seminário de Guanare e Simbaida, 1753. “ Para exclusiva formação de sacerdotes”: Seminário de Nossa Senhora da Conceição, Salvador (Bahia), em funcionamento no início de 1747; Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, Mariana, 1750; Seminário de São Luís, São Luís do Maranhão, 1753; “Seminários anexos a Colégios”: Seminário da Paraíba, 1745; Seminário de Paranágua, 1755; Seminário de São Paulo, 1757. SERRÃO, J.; MARQUES, A. H. O. (Org.). **Nova História da Expansão Portuguesa: O Império Luso-Brasileiro, 1620-1750**. Lisboa: Editorial Estampa. Vol. VII, 1991, p. 385.

<sup>179</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão de Santo Inácio: Fundador da Companhia de Jesus. Vol. III; Tomo VIII, p. 413. Sermão de número 97 da tabela.

prestava serviço militar ao exército de Espanha, que desde 1512 tinha incorporado o reino navarrês sob seu território. Nesta disputa de 1521, Loyola fez parte do pequeno exército de 1000 castelhanos incumbidos de defender Pamplona frente à numerosa tropa de 12000 gasconavarrenses. A inferioridade numérica do exército espanhol de Carlos V fez com que muito de seus chefes militares debandassem da batalha. Inácio, porém, movido por uma honra aos moldes medievais, se propôs guerrear até a morte, preciso fosse. Recuado em um castelo, Loyola e alguns companheiros resistiram quanto puderam, até que Inácio foi finalmente alvejado por uma bala de canhão do exército inimigo, cedendo Pamplona e vitória decisiva a Henrique II de Navarra.

Debilitado, o futuro fundador da ordem inaciana se viu obrigado a um repouso forçado, uma vez que “*não podia apoiar-se sobre a perna*”<sup>180</sup>. A inércia e o fastio sobre o leito de recuperação contrastavam em muito com a vida agitada e dinâmica de “*homem dado às vaidades do mundo (...) sobretudo no exercício das armas*”<sup>181</sup>. Segundo sua autobiografia<sup>182</sup>, Inácio gostaria de ter passado este tempo de recuperação e repouso com leitura dos diversos livros de cavalaria que circulavam a Europa no momento<sup>183</sup>. Nessas obras o protagonista heróico é sempre o cavaleiro, cujas referências e valores retratam o mundo medieval, especialmente aqueles que remetem à esfera bélica. Tendo em vista essas características, ao expor seu contato com este tipo de literatura, Inácio de Loyola não só evidenciaria a circulação deste *genre* nos primórdios da modernidade, como também estaria exibindo certa familiaridade e apreço pela mentalidade e pelo universo medieval.

Ora enfermo e sem o acesso aos tradicionais livros de cavalaria, já que na casa na qual se repousava Inácio não “*encontrou nenhum daqueles que ele costumava*” ler, foi-lhe dado para leitura “*uma Vita Christi e um livro da vida dos Santos em língua pátria*”<sup>184</sup>. Foi assim

<sup>180</sup> LOIOLA, S. I. **Autobiografia**. Braga: Editorial A.O., 2005, p.29.

<sup>181</sup> LOIOLA. *Op. Cit.*, p. 27.

<sup>182</sup> *Ibid.*

<sup>183</sup> Livros estes, é importante ressaltar, composto pelos romances de cavalaria, *genre* literário que tiveram sua origem na Idade média, onde se propagariam com mais fervor, sobretudo no período conhecido por Alta Idade Média.

<sup>184</sup> LOIOLA. *Op. Cit.*, 2005, p. 29. (Nota de rodapé n. 5, p. 29-30: “Os livros que leu Santo Inácio durante a convalescença, foram a Vida de Cristo escrita pelo cartuxo Ludolfo de Saxónia (morto em 1377), vulgarmente chamado «o Cartuseano», e traduzida por Ambrósio Montesino (*cf.* A. CODINA, «Los origenes de los Ejercicios espirituales» p. 220ss). O livro de vidas de santos que leu Santo Inácio foi uma tradução do *Flos Sanctorum* ou Vida dos Santos, a

que, movido por um tédio absoluto, aos poucos Inácio foi se rendendo a literatura e leitura religiosa e “*lendo-os muitas vezes, algum tanto se ia afeiçoando ao que ali encontrava escrito*”<sup>185</sup>. Com efeito, consta sua autobiografia, que sua “*conversão a Deus*” foi um processo lento, de uma luta interna entre a “*diversidade dos espíritos que se agitavam: um do demônio e o outro de Deus*”<sup>186</sup>. A primeira o fazia pensar sobre as coisas mundanas, nomeadamente os louvores cavaleirescos, enquanto a segunda o inclinava para a vida religiosa e contemplativa.

Este processo de conversão se consolidou de fato, segundo relatou Santo Inácio, quando “*estando uma noite desperto, viu claramente uma imagem de Nossa Senhora com o santo Menino Jesus*”. Neste encontro, Loyola “*ficou com tal asco de toda a vida passada, e especialmente de coisas da carne, que lhe parecia terem desaparecido da alma todas as imagens que antes nela tinha impressas*”. Assim, no lugar do costumeiro ímpeto bélico, cresceu em Santo Inácio cada vez mais o desejo de “*ir a Jerusalém, descalço e comendo só ervas, e em fazer todos os mais rigores que via que os santos tinham feito*”<sup>187</sup>.

Embora tenha rejeitado seu passado, Inácio de Loyola, mesmo depois de sua canonização, nunca se desassociou por completo de seu passado militar e continuou a ser visto como um guerreiro ou militante, mas desta vez em prol da Igreja<sup>188</sup>. De fato, o próprio Vieira o via nesta luz. Tanto que em seu “Sermão Primeiro: Anjo”, da série sobre São Francisco Xavier, Vieira pergunta, “*E para acudir a um e outro dano, que há mister a Igreja? Quanto ao da guerra, há mister quem a defenda; e quanto ao da ruína, quem lhe restaure e acrescente em uma parte o que lhe faltou e se lhe diminuiu na outra*”. “Para isso”,

---

Legenda Áurea ou a Historia Lombarda. Por todos estes títulos é conhecida na história literária o livro escrito no século XIII pelo célebre dominicano Jacobo de Voragine (Varazze), e que tantas edições alcançou. Morreu em 1298, em Génova, onde foi arcebispo. Santo Inácio utilizou uma tradução castelhana, com prólogo de Fr. Gaubero M. Vagad”).

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>187</sup> LOIOLA. *Op. Cit.*, p. 31. Importante ressaltar que Jerusalém, tinha uma ligação com o mundo bélico com o qual Santo Inácio estava habituado, tanto mais quando se pensar no movimento Cruzadístico.

<sup>188</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão de Santo Inácio: Fundador da Companhia de Jesus. Vol. III; Tomo VIII, p. 414. Sermão de número 97 da tabela. Vieira escreve de Santo Inácio, “Estava atônito Inácio do que lia, e de ver que havia no mundo outra milícia para ele tão nova e tão ignorada (...)”.

acrescenta o pregador, “ *foi necessário no nosso caso que Deus levantasse não só um, senão dous famosos capitães*”. Para António Vieira, esses capitães seriam “*Inácio e Xavier*”, e detalha, “*um com o nome e obrigação de defensor, outro com o nome e obrigação de restaurador: Inácio para defender a Igreja na guerra contra os hereges do Setentrião; e Xavier para lhe restaurar as ruínas nas gentilidades do Oriente*”<sup>189</sup>.

Como se verá adiante, a linguagem militarizada nos *discursos* sacros, como bem demonstra o exemplo acima, não é atributo único dos seguidores de Loyola, desde o medievo que a linguagem militar se encontra em sermões, mesmo naqueles que não são *sermões de guerra*. Contudo, sem dúvida que o passado militar de Inácio de Loyola ajudou a estruturar o sentido de dever que movia o Padre António Vieira. Igualmente, é importante notar que este fascínio pela Terra Santa, que expressou e caracterizou os primeiros impulsos religiosos de Inácio veio, primordialmente, de duas referências, uma medievo-cruzadística e outra medievo-hagiográfica.

A primeira, como já mencionado, teria sido importada graças a carreira militar de Santo Inácio e sua *apropriação* conseqüente das leituras dos romances de cavalaria, principalmente dos relatos de cruzados. Já suas referências medievo-hagiográficas teriam sido adquiridas das leituras que fez enquanto repousava no antigo castelo de seu pai. Este segundo *genre*, o hagiográfico, faz-se constituído por um corpo literário dedicado aos relatos das vidas e lendas dos santos cristãos. As origens deste tipo de texto remontam aos primórdios do Cristianismo, conhecendo seu extenso ápice de divulgação durante todo o medievo<sup>190</sup>, embora, é claro, sua circulação também tenha se estendido para a modernidade. Assim, segundo consta uma nota de rodapé em sua autobiografia, Inácio, durante seu período de convalescença, teria tido acesso aos, e lido os seguintes textos:

“Vida de Cristo escrita pelo cartuxo Ludolfo de Saxónia (morto em 1377), vulgarmente chamado “o Cartuseano”, e traduzida por Ambrósio Montesino. O livro de vidas de santos que leu Santo Inácio foi uma tradução do *Flos Sanctorum* ou *Vida dos Santos*, a *Legenda Áurea* ou a *Historia Lombarda*. Por todos

<sup>189</sup> VIEIRA, A. Obras Completas. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão Primeiro: Anjo, p. 166. Sermão de número 171 da tabela.

<sup>190</sup> CORÉDON, C.; WILLIAMS, A. *A dictionary of Medieval Terms and Phrases*. Cambridge: D. S. Brewer, 2004, p.146.



estes títulos é conhecida na história literária o livro escrito no século XIII pelo célebre dominicano Jacobo de Voragine (Varazze), e que tantas edições alcançou. Morreu em 1298, em Génova, onde foi arcebispo. Santo Inácio utilizou uma tradução castelhana, com prólogo de Fr. Gaubero M. Vagad”<sup>191</sup>.

Novamente, faz-se importante a fixação de que os santos que inspiraram Inácio de Loyola, através de leituras hagiográficas, eram santos que viveram durante a Idade Média, e que como tais, representariam valores teológicos do medievo. Portanto, embora infuso pelo movimento humanístico que borbulhava na Europa universitária da Idade Moderna, é inegável o papel preponderante do ideário medieval do homem que fundaria a Companhia dos Jesuítas. Esta *herança* medieval torna-se ainda mais visível nos relatos da vida universitária ditadas por Inácio, uma vez que durante seus anos de estudo, o autor relata ter tido contato com grandes filósofos medievais como Santo Alberto Magno e Pedro Lombardo.

Porém, antes mesmo de ter iniciado seu percurso acadêmico, Inácio de Loyola atingiu seu grande objetivo religioso e peregrinou à Terra Santa, conhecendo marcos importante da topografia cristã. Intencionado a permanecer em Jerusalém, Santo Inácio viu seus objetivos cruzadísticos frustrados, uma vez que lhe foi negado esta permissão. Um dos principais motivos que dificultou sua permanência em Jerusalém foi os avanços das forças do Império Otomano liderado pelo Magnífico Suleimão (1494-1566) sobre as possessões cristãs do Leste europeu. Conquistas estas que em 1521 culminariam na captura de Belgrado pelos turcos.

O avanço das potências islâmicas sobre os cristãos gerou um estado calamitoso em Jerusalém e suas redondezas. De modo que a falta de segurança nesta cidade fez com que o provincial do local informasse ao recém convertido Inácio “*com boas palavras, como tinha sabido da sua boa intenção de ficar naqueles lugares santos*”. Porém naquela conjuntura e “*pela experiência que tinha de outros*”, o superior “*pensava que não convinha*” a permanência de Inácio na Terra Santa, até “*porque muitos tinham tido aquele desejo, e uns tinham sido presos e outros tinham morrido*” o que era demasiado inconveniente para a administração da cidade já que “*depois a religião ficava obrigada a resgatar os presos*”. Não restou a Santo Inácio alternativa senão

---

<sup>191</sup> LOIOLA. *Op. Cit.*, 2005, p. 29-30 (nota de rodapé n. 5).

regressar, já que a insistência em permanecer poderia lhe resultar em excomunhão<sup>192</sup>. Retornado à Europa, e lhe negado sua primeira inclinação religiosa de residir no Oriente Médio, Inácio de Loyola se conformou e “*entendeu que era vontade de Deus que não estivesse em Jerusalém*”<sup>193</sup>.

Fazendo-se valer de uma segunda opção, ou de um *ideal alternativo*<sup>194</sup> o peregrino resolve-se por “*ajudar as almas*”, e para tal objetivo decide-se por aprofundar os estudos. Tanto mais que, com seu fervor religioso apoiado em seus conhecimentos acadêmicos e direcionado por suas experiências espirituais enquanto peregrino e mendicante, Inácio de Loyola desenvolveu aquilo que seria por muitos considerado seu grande legado, os *Exercícios Espirituais*<sup>195</sup>. Embora os primeiros esboços desta obra tenham sido escritos por volta de 1522, enquanto Inácio esteve em retiro em Manresa, antes mesmo de ter embarcado em peregrinação para Terra Santa, os *Exercícios Espirituais* foram imprescindíveis para ajudar Loyola em seu segundo objetivo religioso, ou seja, na salvação das almas.

Com efeito, os *Exercícios Espirituais* refletem tanto o retiro espiritual pelo qual o recém desarmado cavaleiro passava em Manresa, quanto servirá, mais tarde, de inspiração pedagógica para os inúmeros colégios jesuítas. A obra ditava uma metodologia, uma espécie de guia

---

<sup>192</sup> LOIOLA. *Op. Cit.*, 2005, p. 69.

<sup>193</sup> Inácio e seus seguidores tentaram ir à Jerusalém uma segunda vez, ainda determinado pelo seu primeiro impulso religioso. O episódio que ficou conhecido pelo voto de Montermatre mostra que Inácio e seus companheiros fizeram um voto que se até tal data não conseguissem voltar para Jerusalém que isso seria então um aviso divino que era para eles tentarem um segundo objetivo. Tanto que quando a ordem foi fundada em 1534 “para efetuar trabalho missionário e de apoio hospitalar em Jerusalém, ou ir para aonde o papa quiser sem questionar”. Aguardando embarcação para Jerusalém, no ano de 1538, Inácio vai fazer uma oração na capela de Storta onde teve uma experiência espiritual que o levou a abandonar de vez a mudança para Jerusalém e permanecer, invés em Roma.

<sup>194</sup> “Daí que Inácio de Loyola se visse obrigado a pôr em execução o plano ou ideal alternativo, isto é, a entrega da vontade sua e dos seus companheiros nas mãos do Sumo Pontífice para as missões mais urgentes e possíveis da Igreja segundo o julgamento e orientação deste”. FRANCO, J. E. **O Mito dos Jesuítas**: em Portugal, no Brasil e no Oriente (Século XVI a XX). Lisboa: Gradiva Publicações, 2006, p. 59.

<sup>195</sup> Somente em 1548 os *Exercícios Espirituais* seriam impressos.

para um frutífero exame de consciência, como retrata seu primeiro capítulo:

*Por este nome, exercícios espirituais, entende-se todo o modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e de outras operações espirituais, conforme adiante se dirá. Porque, assim como passear e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, depois de tiradas, buscar e achar a vontade divina na disposição da sua vida para a salvação da alma se chamam exercícios espirituais*<sup>196</sup>.

Este manual auxiliaria na ampliação do renome de Inácio, já que em alguns círculos tornar-se-ia bastante recorrido como prática espiritual e a partir do qual houve uma adesão significativa à metodologia inaciana. Ficando particularmente conhecido, os *Exercícios Espirituais* e o estilo de vida proposto por Loyola consolidou-se paulatinamente. Como resultado, Inácio, em conjunto com alguns dos seus mais fiéis seguidores, fizeram em Montremarte no ano de 1534<sup>197</sup>, um voto no qual prometiam dedicarem suas vidas ao missionarismo e obediência papal. Como era de se esperar, a partir deste voto de obediência, Inácio, e seu cada vez mais crescente número de adeptos, conquistaram um poderoso aliado ao ganhar o favor do Papa Paulo

---

<sup>196</sup> LOIOLA, S. I. **Exercícios Espirituais**. Braga: Livraria A. I., 1999, primeiro capítulo.

<sup>197</sup> Em 1534 o grupo fundador da ordem fazem um voto, o qual ficou conhecido como voto de Montremarte, que prometiam “irem a Jerusalém e de lá gastarem as suas vidas em favor da conversão dos muçulmanos e, se não conseguissem permissão de ficar em Jerusalém, de voltar a Roma e de se porem às ordens do Papa”, esta primeira data é por muitos considerado a fundação simbólica e oficiosa (FRANCO. **O Mito dos Jesuítas**, *Op. Cit.*, 2006, p. 60.). A segunda data de importância para a fundação da ordem é a data de 1539, data na qual o Papa Paulo III por viva voce aprova o esboço da Ordem. E finalmente a data oficial de 1540, quando a Companhia de Jesus é oficialmente reconhecida por bula papal. Francisco Xavier, Pedro Favre, Deigo Laynez, Alonso Salmeron, Simão Rodrigues (português e bolsheiro do rei D. João III), Nicolas Bobadilla, formaram, sob a direcção de Inácio, o grupo fundador da Companhia de Jesus.” *Ibid.*, p. 60.

III<sup>198</sup>, pontífice que reconheceria a Companhia de Jesus por bula papal, oficialmente em 1540.

Ironicamente, junto com o renome, os inacianos conheceram também a má reputação. A infâmia da Companhia daria origem a um duradouro mito difamador. Este mito acompanhou a ordem inaciana desde seus primórdios, já que “a história do antijesuitismo encontra as suas primeiras germinações no momento embrionário, nos primeiros passos que conduziram à criação de uma das mais influentes instituições católicas”<sup>199</sup>. Assim, ao conquistar poderosos aliados, a ordem inaciana conheceu, igualmente, implacáveis inimigos.

Em Portugal, por exemplo, os jesuítas tiveram seu mais ilustre aliado na figura central do regime monárquico, o rei D. João III. Isto porque logo, desde sua implantação no reino, a Companhia de Jesus recebeu o patronato do Piedoso<sup>200</sup> que, na condição de chefe de um reino altamente católico, se provou um forte protetor da nova ordem. Todavia, como inimigo, apenas algumas décadas mais tarde a política portuguesa, liderada pelo Marquês de Pombal, serviria como palanque para o crescente antijesuitismo que se espalhava. Mas por ora, em 1540, os ventos ainda estavam favoráveis para uma calorosa recepção da ordem inaciana em terras lusitanas.

Por volta desta data, Portugal encontrava-se no auge de suas expansões ultramarinas e bem aparelhada materialmente para colocar em andamento seu plano político-religioso de expansão territorial do império aliada à cristianização católica do “Novo Mundo”. No entanto, no âmbito de realização deste desígnio, seria preciso mais do que um aparelhamento material, já que se tornava imprescindível um hábil corpo de catequizadores dispostos a enfrentar as dificuldades inerentes à um missionarismo nas diversas colônias do Ultramar.

Ciente desta demanda, o embaixador de Portugal em Roma, D. Pedro Mascarenhas, por indicação de Diogo de Gouveia, o Velho<sup>201</sup>, fez saber, junto ao rei, sobre a Companhia de Jesus, sugerindo-lhe que seus membros pudessem ser uma excelente opção para ajudar no processo de conversão dos infiéis e gentis que habitavam as diversas colônias

---

<sup>198</sup> O Papa Paulo III foi o papa responsável por ter promulgado em 1537 a bula *Sublimus Dei*, bula que proíbe a captura e escravidão de povos indígenas das Américas. Esta bula será importante na questão escravista na qual Vieira se engajou.

<sup>199</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas*, *Op. Cit.*, 2006, p. 19.

<sup>200</sup> Codnome de D. João III.

<sup>201</sup> FRANCO. *O Mito dos Jesuítas*, *Op. Cit.*, p. 84.

portuguesas. Acatando esta sugestão, D. João III requisitou a presença e o trabalho desses missionários no reino ao líder inaciano. De Roma, Inácio de Loyola atendeu aos pedidos de D. João III, enviando dois de seus religiosos à Lisboa<sup>202</sup> em 1540. Santo Inácio, porém, permaneceu em Roma a serviço da Companhia de Jesus, onde morreria aos 65 anos de idade em 1556, tendo acompanhado a rápida proliferação de sua ordem.

### **2.1.2. Formação Acadêmica no Colégio da Bahia e vida como missionário Jesuíta**

Em Portugal, especialmente, a instauração da Companhia de Jesus foi proveitosa, tanto para a própria ordem, quanto para os propósitos expansionistas de D. João III, que encontrou nos jesuítas homens dispostos ao trabalho de conversão. Tanto que em 1549, menos de uma década após os primeiros jesuítas terem chegados à capital lisboeta, a Companhia de Jesus fundava sua primeira “Província administrativa” em terras lusitanas, aliás, a “primeiríssima em todo o mundo”<sup>203</sup>.

Essas casas, com certeza, ajudaram na sedimentação e organização da ordem no reino, promovendo a partir dali sua diáspora para diversas regiões do império português. De fato, no mesmo ano de sua fundação, no ano de 1549, já os primeiros jesuítas chegam ao Brasil. Subsidiados pelo rei, este grupo<sup>204</sup>, liderado pelo Padre Manuel da Nóbrega, fundaria quatro anos mais tarde, em 1553, a primeira província jesuítica da América portuguesa. Porém, antes mesmo da fundação oficial desta instituição na Nova Lusitânia, os jesuítas já tinham dado início ao seu ímpeto missionário, fundando o Colégio da Bahia, logo após sua chegada às Terras de Santa Cruz.

---

<sup>202</sup> A saber, Inácio de Loyola enviou Mestre Simão Rodrigues de Azevedor e Mestre Francisco de Jassu Y Xavier. FRANCO, **O Mito dos Jesuítas**, *Op. Cit.*, 2006, p. 88.

<sup>203</sup> *Cf. Ibid.*, p. 89, nota de rodapé: “A primeiríssima Casa da Companhia de Jesus no Mundo e a expansão missionária portuguesa”, in Brotéria, vol. 130, Fevereiro, 1990, p. 204-212.

<sup>204</sup> Os primeiros jesuítas a chegarem no Brasil: Leonardo Nunes, João de Azpilcueta Navarro, Vicente Rodrigues, Antonio Pires, o irmão Diogo Jácome e, claro, Padre Manuel da Nóbrega.

Os colégios inacianos da América, de entre os quais o Colégio da Bahia foi o primeiro, foram fundamentais para atingir os objetivos doutrinários da Companhia de Jesus, principalmente o projeto de catolização universal. Essas instituições de ensino atuavam não só no campo pedagógico, mas também eram essenciais como fonte de renda para os membros da ordem. Nesta sua vertente econômica, que será importantíssima para validar argumentações para ambos os lados da disputa colono-jesuítica, eram os colégios que sustentavam e mantinham materialmente a ordem inaciana. Este quadro se dava na medida em que “as condições da terra com sua riqueza natural” ajudavam a favorecer a consolidação destas instituições. Isto porque, “*Nesta terra*”, como Pe. Manoel da Nóbrega escreveu ao Pe. Simão Rodrigues, “*custa muito pouco fazer-se um colégio e sustentar-se porque há terra é muito farta e os meninos da terra sustentam-se com muito pouco, e os moradores muito afeiçoados a isso, e as terras não custam dinheiro*”<sup>205</sup>.

Outra condição que favoreceu a multiplicação dos colégios jesuíticos pela costa brasileira, foram as várias concessões não só feitas por D. João III, mas também por diversos monarcas que o sucederam. Esses privilégios eram fundamentados e justificados com base nas atuações catequizadoras dos inacianos. Já que,

O serviço prestimoso quanto à conversão do gentio e os relatórios e cartas enviadas a Portugal dando conta dos ataques dos inimigos hereges que ameaçavam as conquistas ultramarinas portuguesas, bem como o temor da propagação do ideário protestante, reforçava a necessidade da presença religiosa dos jesuítas e o seu favorecimento, visando confirmar a presença portuguesa no Novo Mundo<sup>206</sup>.

Neste sentido, o Colégio da Bahia, o qual António Vieira veio a freqüentar, era sem dúvida “uma das fundações mais prósperas”, ainda mais depois que passou a contar com as doações de D. Sebastião<sup>207</sup>.

No entanto, foram os propósitos religiosos por detrás dos colégios jesuíticos que deram destaque à Companhia de Jesus nos primeiros anos de sua atuação no Brasil. Ao se fazer uma análise de seus currículos escolares, tornam-se nítidas as suas metodologias doutrinárias. Aliás,

---

<sup>205</sup> ASSUNÇÃO, P. **Negócios Jesuíticos**: o cotidiano da administração dos bens divinos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004, p. 153.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 159.

como uma ordem organizada hierarquicamente, a Companhia de Jesus apresentou um plano pedagógico *uno* altamente desenvolvido e de aplicação consistente nos diversos colégios espalhados pelo globo durante as primeiras décadas da modernidade<sup>208</sup>. Essa homogeneidade, incorporada na *Ratio Studiorum*, facilita a compreensão do método pedagógico, pois estar diante da *Ratio Studiorum* de 1599, é estar diante de um currículo bastante consistente com aquele que, por exemplo, o jovem António Vieira teria sido submetido em 1615<sup>209</sup>, quando ingressou no Colégio da Bahia<sup>210</sup>. Se Vieira foi mestre e pregador da língua portuguesa, em muito isso se deve à educação e ao eruditismo que adquiriu no Colégio da Bahia. Os conteúdos formativos do Colégio, a sua organização, o ensino, a metodologia colocaram-no no mais alto nível pedagógico e cultural, com o perfil de exigência de uma Universidade.

O ofício que mais o celebrizou foi, sem dúvida, o de pregador. Ele que foi contestado em grande parte das atuações noutros setores, teve a opinião de todos rendida à excelência e genialidade dos seus dotes oratórios. O Colégio da Bahia funcionou como um centro de influência de poder e funcionou como a expressão máxima do projeto educativo da Companhia de Jesus, uma instituição de ensino pluridimensional. O ensino no Colégio teve ainda em conta o projeto

---

<sup>208</sup> “Esta busca para encontrar um *modus docendi* comum já se encontra nas Constituições da Companhia de Jesus. Aí se diz que convém chegar, tanto quanto possível, a uma regra universal, válida para todos e para todos os lugares, ainda que as circunstâncias possam necessitar e legitimar a sua adaptação”. LOPES, J. M. M. *Ratio Studiorum*: um modelo pedagógico por José Manuel Martins Lopes [S. J.]. Braga: Faculdade de Filosofia de Braga, Universidade Católica Portuguesa, Edições Alcalá, 2008, p. 37.

<sup>209</sup> A data de ingresso no Colégio da Bahia não é precisa, mas de acordo com seu biógrafo João Francisco Lisboa “Mal desembarcou na Bahia, começou este a estudar os primeiros rudimentos e humanidades, frequentando as escolas dos jesuítas, que floresciam então li, como em toda a parte, com grande aproveitamento da mocidade”, cf. LISBOA, J. F. *A vida do Padre Antonio Vieira*. São Paulo: Gráfica Editora Brasileira, 1970, p. 5.

<sup>210</sup> Pe. Luiz Fernando Klein, S.J. Prefácio. In: LOPES, J. M. M. *Ratio Studiorum*, op. cit., 2008, p. 15: “A *Ratio Studiorum* adquiriu seu lugar insubstituível na história da pedagogia, com uma vigência que durou cerca de 150 anos. Ela tem presença assegurada nos currículos de formação na área da educação na maioria das instituições educativas de nível superior”.

educativo e pedagógico dos Jesuítas<sup>211</sup>. A pedagogia da Companhia de Jesus conheceu uma expansão a nível mundial, não só graças ao perfil missionário da Ordem, como graças a um ideário comum nos colégios que implementou, através de uma obra que orientará toda a metodologia de ensino dos Jesuítas: a *Ratio Studiorum*<sup>212</sup>.

Portanto, este documento, que se trata do regimento escolar e *curriculum* de estudos da Companhia de Jesus, oferece pistas importantes sobre as *heranças* culturais/acadêmicas que Vieira teria recebido dentro do colégio. Assim, quando o regimento escolar jesuítico determina que os estudantes devem estudar sobre tudo as teses tomistas<sup>213</sup>, existe grande possibilidade que Vieira teria tido um contato muito aprofundado das teorias medievais de São Tomás, principalmente, já que a memorização de textos eram requisitos expressos no *curriculum* de 1599<sup>214</sup>. Para além disso, o conteúdo da *Ratio Studiorum* transparece

---

<sup>211</sup> SANTOS, F. O Percurso Formativo de Vieira no Colégio da Bahia: A Formação no Brasil do Imperador de Língua Portuguesa. **Atas/Anais 2010. 10.º Encontro da Lusofonia – 5.º Encontro Açoriano**. Lagoa: Câmara Municipal da Lagoa, 2010, p. 134-135.

<sup>212</sup> SANTOS, F.; FRANCO, J.E. A Globalização do Ensino da Companhia de Jesus: Os *Curricula* dos Jesuítas e a grande revolução pedagógica na Época Moderna. **Atas/Anais do 16.º Colóquio da Lusofonia – 7.º Encontro Açoriano**. Santa Maria-Açores: Câmara Municipal de Vila do Porto-Santa Maria, 2011, p. 96.

<sup>213</sup> Na VII Regras para o Professor de Teologia Escolástica, sub item 2 consta “Na teologia escolástica, os Nossos seguirão inteiramente a doutrina de São Tomás, e considerá-lo-ão como seu próprio mestre. Porão todo o seu esforço em que os seus próprios discípulos se lhe afeiçodem o mais possível. Saibam, porém, que não têm que estar tão ligados a São Tomás que não lhes seja lícito afastar-se dele em coisa alguma, já que até aqueles que se afirmam mais tomistas divergem dele, por vezes. Nem seria sensato que os jesuítas ficassem mais vinculados a São Tomás do que os próprios tomistas”. LOPES, J. M. M. *Ratio Studiorum, Op. Cit.*, 2008, p. 120.

<sup>214</sup> Sobre a questão da memorização, na IV *Regras Comuns a Todos os Professores das Faculdades Superiores*, sub item 11 (Repetições na aula), 12 (Repetições em casa) e sub item 13 (Repetições gerais) ilustram bem as exigências de memorização de textos. No sub item 12 informa “Também em casa, todos os dias excepto aos sábados, dias de férias e dias de disputas, a fim de que, por este método, o intelecto seja mais exercitado e as dificuldades que ocorrerem fiquem mais elucidadas. Assim, o professor avisará um ou dois, com antecedência, para repetirem de cor a lição (não mais de um quarto de hora) Em seguida, um ou dois argumentarão com objecções, e outros tantos responderão. Depois, se sobrar tempo, exponham-se dúvidas. Para que efectivamente sobre



um método de ensino bastante compatível com a metodologia desenvolvida durante a Escolástica Medieval, corroborando com a tese de uma *longa Idade Média*.

Basta o trecho abaixo para demonstrar seu conhecimento interdisciplinar do *trivium* e *quadrivium*. No “Sermão Quarto” da série do Rosário, Vieira se propõe a provar que Deus é o Autor das orações do “Pai Nosso” e da “Ave Maria”, ao fazer isto, ele enfatiza a importância do conceito de *auctoritas*, síntese altamente valorizada pela sociedade medieval.

*Não basta que as cousas que se dizem sejam grandes, se quem as diz não é grande. Por isso os ditos que alegamos se chamam autoridades, porque o autor é o que lhes dá o crédito, e lhes concilia o respeito. As proposições filosóficas, para serem axiomas, hão-de-ser de Aristóteles: as médicas, para serem aforismos, hão-de ser de Hipócrates: as geométricas, para serem teoremas, hão-de ser de Euclides. Tanto depende o que se diz da autoridade de quem o diz. Dizer-se que a pintura é de Apeles, ou a estátua de Fídias, basta para que a estátua seja imortal, e a pintura não tenha preço. Mas esse valor e essa imortalidade a quem se deve? Mais ao nome que ao pincel de Apeles; mais à fama, que à lima de Fídias. E o mesmo que sucede ao pincel, e à lima, é o que experimental igualmente a voz e a pena. Se o que diz é Demóstenes, tudo é eloquência: se o que escreve é Tácito, tudo é política: se o que discorre é Seneca, tudo é sentença.*<sup>215</sup>

Como era de se esperar, as altas exigências da *Ratio Studiorum* pesavam sobre os alunos, ainda mais ao se considerar as obrigações mnêmicas ditada pelo currículo escolar. Para o jovem Vieira, este requisito o sobregarregava de tal forma que “*nos primeiros tempos, apesar da natural vivacidade que desde os mais tenros anos manifestara*”, Vieira “*não pudera fazer grandes progressos, pelo não*

---

tempo, o professor fará respeitar rigorosamente as regras da argumentação e, quando nada houver de novo a acrescentar, porá fim ao argumento. LOPES, J. M. M. *Ratio Studiorum*, *Op. Cit.*, p. 104.

<sup>215</sup> VIEIRA, A. *Obras Completas*. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão Quarto: Da Série do Rosário. Vol. IV, Tomo X, p. 385. Sermão de número 138 da tabela.

*ajudar a memória, rude e pesada, e como toldada de espessa nuvem*”<sup>216</sup>. Sucedeu, pois, segundo o viés místico que acompanhou algumas das primeiras biografias sobre pregador, que as dificuldades de memorização das lições teria fornecido o combustível para a primeira experiência espiritual de Vieira:

*Era o estudante grande devoto da virgem; e um dia que, ajoelhado ante a sua imagem, e cheio de pesar e abatimento que lhe causava aquela natural incapacidade, a implorava em fervorosa oração para que o ajudasse a vencer semelhante obstáculo, de repente sentiu como um estalo e dor aguda na cabeça, que lhe pareceu que ali acabaria a vida. Era a virgem que sem dúvida escutara e deferia à súplica ardente e generosa; e era o véu espesso que trazia em tão indigna escuridade aquele juvenil engenho, que num momento se rasgava e desfazia para sempre. Guiou dali Vieira para a escola com grande alvoroço, e sentiu-se tão outro do que fora até então, que logo animosamente pediu para argumentar com os mais sabedores e adiantados. E a todos venceu e desbancou, com entranhável assombro do mestre, que bem conheceu andava naquilo grande novidade.*<sup>217</sup>

Sem dúvida que este relato místico, a parte de sua veridicidade, ou falta de, oferece pistas importante quanto a legitimação do intelecto e desenvoltura que catapultaria Vieira para os mais importantes púlpitos da Europa. Seguindo as tradições medievais, as legitimações e justificações, da baixa e alta modernidade, com frequência remetiam à intervenções divina. É este o sentido que João Francisco Lisboa o atribui quando esclarece “[a]ssim o referem pelo menos as crônicas da ordem; e se a anedota não é verdadeira, é pelo menos calculada para dar uma cor romanesca e maravilhosa aos primeiros lampejos deste engenho novel, que mais tarde havia de deslumbrar o mundo pelo seu extraordinário fulgor”<sup>218</sup>.

Na verdade, este tipo de legitimação, ou relato, já fora visto antes no seio da própria Companhia de Jesus, afinal, consta na autobiografia de Santo Inácio de Loyola, o seguinte relato:

<sup>216</sup> LISBOA. *A vida do Padre António Vieira*, *Op. Cit.*, 1970, p. 5.

<sup>217</sup> LISBOA. *A vida do Padre António Vieira*, *Op. Cit.*, p. 5

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 6. A Crônica que o autor se refere teria sido aquela escrita por André de Barros intitulada *Vida do Padre António Vieira*.

*Por isso regressando a Barcelona, começou a estudar com muita diligência. Mas impedia-o muito uma coisa, e era quando começava a decorar, como é necessário nos princípios da gramática, vinham-lhe novas inteligências de coisas espirituais e novos gostos, e isto de tal maneira que não podia decorar, nem por muito que se esforçasse as podia afastar. E pensando muitas vezes sobre isto, dizia consigo: – Nem quando estou na oração e na missa, me vêm estas inteligências tão vivas – . E assim a pouco e pouco veio a conhecer que aquilo era tentação. E depois de feita oração, foi a Santa Maria del Mar, perto da casa do mestre, tendo-lhe pedido que o quisesse ouvir um pouco naquela igreja. E assim, sentados, declarou-lhe fielmente tudo o que lhe passava pela alma, e quão pouco proveito tinha tido até então, por aquela causa, mas que fazia ao mestre esta promessa: – Eu vos prometo nunca faltar às vossas aulas estes dois anos, enquanto em Barcelona encontrar pão e água com que possa manter-me – . Fez esta promessa com tal eficácia, que nunca mais teve aquelas tentações.*<sup>219</sup>

As semelhanças entre os relatos são evidentes, e atestam que este tipo de narração não se restringiu ao período medieval. Com efeito, as autenticações feitas por supostos intermédios de intervenção divina continuaram presentes no pós-medieval, e não só nos relatos biográficos, como também em outros campos de legitimação<sup>220</sup>.

A despeito de sua origem ser providencialista ou não, a verdade é que Vieira, inegavelmente, dispôs de um intelecto privilegiado. Assim,

---

<sup>219</sup> LOIOLA. *Autobiografia, Op. Cit.*, 2005, p. 80. Constará na autobiografia um segundo relato da mesma natureza, desta vez quando Inácio estudava em Paris: “Ao principiar a ouvir as lições do curso, começaram a vir as mesmas tentações que lhe tinham vindo, quando em Barcelona estudava gramática. E cada vez que ouvia a lição não podia estar atento, por causa das muitas coisas espirituais que lhe ocorriam. E vendo que deste modo fazia pouco proveito nas letras, foi ter com o seu mestre e prometeu-lhe que não deixaria nunca de seguir todo o curso, enquanto pudesse encontrar pão e água para poder sustentar-se. E feita esta promessa, todas aquelas devoções que lhe vinham fora de tempo o deixaram, e prosseguiu os seus estudos tranquilamente”. *Ibid.*, p. 107.

<sup>220</sup> Principalmente no que se diz respeito à esta tese, será principal preocupação as alegadas intervenções divina que legitimam atuações bélicas, as quais Vieira, aliás, recorreu com frequência em seus *discursos*.

pode ele aos 18 anos iniciar sua carreira na magistratura, lecionando a disciplina de Retórica no Colégio de Olinda. Ora, para ter se tornado professor com tão pouca idade, Vieira teria mostrado, sem dúvidas, capacidades acima da média, já que, como informa a *Ratio Studiorum* na sessão I Regras para o Provincial, subitem 4, *Como Nomear Professores*, “[o] provincial deverá, prever com bastante antecedência, que professores poderá ter para cada faculdade. Observe aqueles que parecerem mais aptos para cada matéria, mais doutos, mais diligentes e assíduos, e mais capazes de garantir o progresso dos estudantes, tanto nas lições como nas restantes actividades literárias”<sup>221</sup>.

A partir de então a ascensão de Vieira foi meteórica, já que, no final de 1634, António Vieira é ordenado presbítero, realizando sua primeira missa no mesmo ano. Aos 30 anos, em 1638, Vieira mostra ao mundo sua destreza retórica, ao proferir seu célebre “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as da Holanda”, o seu primeiro sermão bélico. Com efeito, no tocante aos *sermões de guerra* e dos seus conceitos de violência, é impossível não correlacionar a relação entre Inácio de Loyola, fundador, e Vieira discípulo. Como filho religioso de Santo Inácio, Vieira teria herdado e tomado para si este dever de combatente, principalmente o combate contra os, por ele considerado, hereges.

“*Herdeiros*” foi o termo usado pelo próprio pregador ao exaltar Santo Inácio e o dever jesuítico de missionação. “*E que fogo de línguas é este?*”, pergunta Vieira retoricamente em um de seus sermões<sup>222</sup>, “*é o zelo e fervor ardente que têm e sempre tiveram os herdeiros do espírito apostólico, de saber, estudar, e aprender as línguas estranhas, para com elas pregar o Evangelho, propagar a fé, e amplificar a Igreja*”. Santo Inácio, segundo Vieira, foi benemérito desta herança, por isso enfatiza, “[e] senão vejamos quanto se acendeu este fogo das línguas naquele grande homem ou gigante de Fo\*go, por isso chamado Inácio”<sup>223</sup>. E mais adiante no sermão, mostrando conhecimento dos regimentos da Companhia,

“Nossa vocação (diz S.to Inácio no princípio de seu Instituto) é para discorrer e fazer vida em qualquer

<sup>221</sup> LOPES, J. M. M. *Ratio Studiorum, Op. Cit.*, 2008, p. 58.

<sup>222</sup> VIEIRA, A. *Obras Completas*. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Exortação Primeira: Em Véspera do Espírito Santo: Pregado na capela interior do Colégio. Vol. II, Tomo V, p. 377. (Sermão de número 66 na tabela).

<sup>223</sup> Optou-se por manter o asterisco que aparece na transcrição.

parte do mundo, onde se espera maior serviço de Deus, e ajuda das almas. E para ajudar essas almas, que meios ou que instrumento nos deu e nos ensinou a providência do mesmo Santo e sapientíssimo patriarca? A sua Regra o diz. Para maior ajuda dos naturais da terra em que residem, todos aprendam a língua dela. Reparemos bem naquelas duas cláusulas universais: todos e em qualquer parte, ou partes do mundo: e que terra ou terras são essas onde residem? O Japão, a China, o Malavar, o Morgor, o México, o Peru, o Brasil, o Maranhão, e se se descobrir a terra icógnita, também essa. E quem são os que hão-de aprender as línguas? Todos, diz, sem exceção de pessoa”.

Tratava-se para o orador de um desígnio divino, a Providência Divina teria elegido a Companhia de Jesus por intermédio de Inácio, não só para propagar a fé católica “*em qualquer parte ou partes do mundo*”, como também contra Lutero e Calvino. O Protestantismo que se espalhava rapidamente pela Europa e suas conquistas posavam empecilhos de ordem prática às aspirações de conversão universal. Daí, a queixa do Padre Antônio Vieira em carta:

Vingavam os tobajaras a morte do seu pastor. Entram os holandeses em Pernambuco: reduzem a seu partido os índios, que com esta comunicação se corrompem mais nos seus costumes: “*Com a comunicação e exemplo e doutrina destes hereges, não pode crer a miséria a que chegaram os pobres tobajaras, porque dantes, ainda que não havia neles a verdadeira fé, tinham contudo o conhecimento e estima dela, a qual agora não só perderam mas em seu lugar foram bebendo com a heresia um grande desprezo e aborrecimento das verdades e ritos católicos, e louvando e abraçando em tudo a largueza da vida dos holandeses, tão semelhante à sua, que nem o herege se distinguia do gentio, nem o gentio do herege*”.<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> VIEIRA, A. **Escritos instrumentais sobre os índios**. Ensaio introdutório de J.C.S.B. Meihy; seleção de textos de C. Giordano. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, p.127. Vieira mostra como o herege atrapalhava o processo de conversão e colocava a perigo o projeto quinto-imperialista.

Situações como essa permitia que Vieira pregasse com veemência e convicção as obrigações de sua Ordem e o dever que esta tinha em continuar os trabalhos de Santo Inácio e de São Francisco Xavier. “*Com igual propriedade e energia*”, enfatiza o pregador, “*sendo um heresiarca clérigo, como Calvino, e outro heresiarca religioso, como Lutero, levantou Deus um patriarca e uma companhia que fosse de clérigos e religiosos juntamente*”. Designou a Providência esta Ordem, “*não só para desafrontar com eles o estado clerical e religioso, mas para que um e outro estado unidos formasse a Igreja militante um novo subsídio fiel e forte, com que fortificada os resistisse, e mais gloriosa os debelasse*”<sup>225</sup>.

Assim, Vieira fez parte de um grupo, o qual acredita ter sido erguido por Deus para combater a heresia em diversas frentes. Uma delas são os combates teológicos nos quais, através de teses e contra-teses, as chamadas *disputationes*, tão populares nas universidades medievais. Destas um exemplo sublimar é um sermão pregado em defesa do Santíssimo Sacramento<sup>226</sup>, nesse Vieira desafia, “*Sairão para argumentar contra a verdade deste mistério não só os inimigos declarados dela, mas todos os que, por qualquer via, a podem dificultar*” e procede a computar “*e serão sete: Um judeu, um gentio, um herege, um filósofo, um político, um devoto, e o mesmo Demónio*”, afirmando com total segurança “*todos estes porão suas dúvidas, e a todos satisfará a razão*”. Acrescentando, “*e para que a vitória seja mais gloriosa, vencendo a cada um com as suas próprias armas, ao judeu responderá a razão com as Escrituras do Testamento Velho: ao gentio com as suas fábulas: ao herege com o Evangelho: ao filósofo com a natureza: ao político com a conveniência: ao devoto com os seus afectos: e ao Demónio com as suas tentações*”.

À esta frente de combate, acrescenta-se outra, já que, se preciso fosse, alguns inicianos estavam dispostos a intervir pessoalmente em guerras assim como fez o próprio Vieira em Maio de 1638, quando este “*auxilia a população, no cerco da Baía, contra os Holandeses*”<sup>227</sup>.

<sup>225</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão Primeiro: Anjo. Vol. V; Tomo XIII, p. 163. Sermão de número 171 na tabela.

<sup>226</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão ao Santíssimo Sacramento: Pregado em Santa Engrácia, no Ano de 1645. Vol. II; Tomo VI, p. 85. Sermão de número 72 na tabela.

<sup>227</sup> MARQUES, J. F. Introdução. In: VIEIRA, A. **Morte e Sepultura**, *Op. Cit.*, 2009, p.46. Vale, para rápida consulta, a Tábua Cronológica da Vida do Padre António Vieira, hábilmente compilada.

Apesar de não haver registros exactos sobre a forma com que Vieira interveio na guerra contra os holandeses, como veremos adiante, existem relatos de outros religiosos que pegaram em armas e não se detiveram na aplicação física da violência contra inimigos. Ainda que assim seja, mesmo considerando apenas as intervenções bélicas por meio da oratória, são bastante expressivas as influências que Vieira exerceu sobre as investidas lusas contra os inimigos da fê.

Porém, é verdade, não foram os hereges, ou os que estavam fora do domínio do Catolicismo, os únicos a dificultar os objetivos da Companhia. Nesta altura, Portugal não mais desfrutava das exabundâncias que marcaram os anos áureos da Expansão portuguesa, mas pelo contrário, durante os anos que Vieira passou no Colégio da Bahia, o reino português passou por dificuldades econômicas e políticas incontornáveis. Antes mesmo do nascimento do Padre António Vieira, Portugal já dera seus primeiros sinais de declínio, que culminariam na perda da independência portuguesa e conseqüente União Ibérica.

De modo geral, é possível afirmar que tão logo encerrou-se a era dos Descobrimentos, Portugal começou a demonstrar sérias dificuldades administrativas, devida a vastidão de seu território ultramarino. Houve vários fatores que colaboraram para esta decadência. Por um lado, a “falta de mão-de-obra qualificada começou a apresentar um perigo real pela segunda metade do século XVI”<sup>228</sup>, enquanto por outro, a quase não-existência de uma classe média capaz de dar continuidade ao impulso luso-expansionista resultava numa clara dependência das classes superiores portuguesas na máquina estatal do império<sup>229</sup>. Aliado à esses dois fatores, figurava ainda uma política interna baseada “no privilégio e na renda, que permitia à nobreza e ao clero sugar melhor parte dos lucros em proveito próprio”<sup>230</sup>. Igualmente, os dissabores de um mau gerenciamento, falta de disciplina e uma corrupção ostensiva nos vários setores administrativos, também contabilizaram-se no declínio lusitano.

Claramente, vê-se que, a prática das *graças e mercês*, concessões tão populares na Idade Média, continuou a ser fundamental na virada para a sociedade moderna. Porém este fator de *longa duração*, nos

---

<sup>228</sup> MARQUES, A. H. **Breve História de Portugal**. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p. 241.

<sup>229</sup> Este quadro, contrastava em muito com o que se passava em outras nações, como por exemplo na Holanda, onde a classe média impulsionava o comércio externo da Holanda, promovendo, por exemplo, o empreendedorismo.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 242.

domínios portugueses, provou trazer conseqüências drásticas. Persistindo para muito além do medievo, ou até mesmo além do século XVI, e mesmo colaborando para a perda da independência lusa, esta prática não deixou de existir. Pelo contrário, mesmo após a Restauração e já no ano de 1670, Vieira continua pregando contra as importunações dos pretendentes aos cargos públicos e os malefícios das concessões desenfreadas das mercês. Em sermão na Capela Real Padre Vieira afirma *“nenhuma cousa ainda mais mal entendida e pior praticada nas cortes que a distinção entre a justiça e a graça, donde se segue que apenas há mercê das que se chamam graça, que não seja injustiça, e contenha muitas injustiças*, ou seja, para o pregador, haviam muitas mercês concedidas injustamente, simplesmente porque existe uma dificuldade em dizer “não”, em negar algo à alguém. Vieira, é claro, esclarece, *“não nego que os reis podem fazer graças, e que o fazê-las é muito próprio da beneficência e magnificência real; mais isso há-de ser depois de satisfeitas as obrigações de justiça”*<sup>231</sup>. Portanto, Padre António Vieira não estava alheio aos fracassos portugueses, e soube reconhecer no passado as falhas que conduziram Portugal à perda de sua independência.

Inclusive, para ele, as digressões portuguesas eram tanto mais deploráveis diante das grandiosas missões que ele acreditava estar incumbida à Portugal. Os colonos em específico, e o Estado de um modo geral, estavam sendo um estorvo às incumbências de propagação da Fé e catolização universal. Por isso Vieira lamenta em carta o tratamento de ambos para com os índios:

*“sucendendo muitas vezes, que estando os ditos missionários com os Índios dispostos para confessarem e comungarem, e com os catecúmenos instruídos para receberem o baptismo, e com os desposados apregoados e aparelhados para se receberem, no meio de tudo isto chegava um sargento ou cabo de esquadra, com ordem do capitão-mor aos principais, ameaçando-os com prisões e outros castigos, e dando-lhes muita pancada, sendo necessário (e sem o ser), para que os Índios fôssem a uma parte, e as Índias a outra, e assim se executavam com lágrimas e clamores dos miseráveis, ficando*

---

<sup>231</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma: Pregado na Capela Real, no Ano de 1670. Vol. I; Tomo III, p. 293. Sermão de número 33 da tabela.



*frustrado o trabalho dos missionários, e o que mais é, o sangue de Cristo, e a graça de seus sacramentos.*

*Da violência deste trato se seguiam dois gravíssimos danos aos temporal do Estado, e ao espiritual dos Índios, porque uns se saíam das Aldeias, e se iam meter entre os escravos dos Portugueses, vivendo e casando-se com eles, tendo por menor êste cativo seu, e de tôda sua descendência, que o falso nome de liberdade que tinham nas Aldeias, e outros, em que havia mais brio e valor, se metiam pelos matos e se voltavam para as suas terras, com que eles se perdiam entre os Gentios, e com as novas que lhes levavam, os retiravam da fé, e os confirmavam na vida que tinham e na resolução de se não quererem sujeitar nunca aos Portugueses*<sup>232</sup>

Mas é claro, não foram somente as conjunturas intestinas do império que levaram à perda da soberania lusitana, e não eram estas que única e exclusivamente ameaçavam seu trabalho de missionaçã, e Antônio Vieira estava ciente. Havia diversos fatores externos que somavam às dificuldades do Império, antes e depois da Restauração.

De 1545 à 1552, houve “o encerramento da feitoria régia de Antuérpia”, com isso a “Antuérpia deixou de figurar como entreposto final e decisivo do comércio exterior português, para ser substituída por Sevilha e Amsterdam”, fato que mudou toda a estrutura do comércio português. “Vieram depois as crises de 1571-78 e 1595-1600 e a crise espanhola de 1606-07 com impacte em Portugal. Em Lisboa faliu grande número de firmas antigas e conceituadas”<sup>233</sup>. Todos esses fatores permitiram que Portugal se fragilizasse ainda mais perante a crise sucessória de 1580, quando Portugal, sem alternativas viáveis, rendeu sua soberania à dinastia Filipina.

Contudo, mudanças já estavam em andamento, já que neste entretanto, em Portugal, tanto a burguesia quanto a nobreza se mostravam descontentes com os altos impostos, com as perdas de títulos e de bens materiais que teriam sofrido desde o estabelecimento da União Ibérica. Nos bastidores, um grupo razoável destes portugueses já montava uma conspiração contra os castelhanos e seus aliados. No 1º de

---

<sup>232</sup> Carta de Vieira sobre a lei de 9 de Abril de 1655 restringindo os cativos. In: LEITE, S. S.J. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. 7 Vols. Civilizações Brasileiras: Rio de Janeiro, 1938, p.52, vol. 1.

<sup>233</sup> MARQUES, A.H. *Op. Cit.*, 1995, p. 254.

dezembro de 1640, encontraram a data ideal para tirar a vice-rainha, duquesa de Mântua, do governo português e alçar o duque de Bragança como D. João IV, restaurando assim a independência e a soberania de Portugal.

Quando em 1641 Vieira parte rumo à Lisboa para atuar como mentor do jovem D. Fernando de Mascarenhas, filho do vice-rei da Bahia, já transporta em si a semente daquilo que ficaria conhecido por *Quinto Império Vieiriano*<sup>234</sup>, reconhecendo na Restauração Portuguesa um passo importante deste projeto. Aliás, havia poucos meses da Restauração quando Vieira adentrou o cenário político em Lisboa, em abril de 1641. E embora seu primeiro sermão oficial, pregado em solo lisboeta, só fosse proferido em janeiro do ano seguinte, Padre Vieira não tardou em ser celebrado pelo público e pela corte por suas habilidades homiléticas. Tanto que, fazendo proveito de sua aprovação em Lisboa, Vieira logo pôs em andamento a divulgação de seu projeto.

Há de se ter presente, antes de mais, que o Quinto Império vieirense remete às cosmologias e às visões historiográficas tardo-romana e medievais, vestígios de um debate que surgiu ainda nos tempos da patrística cristã. Portanto, para inteiramente compreender as aspirações do Padre Vieira é preciso recuar na historiografia extraindo-lhe as *heranças* medievais que contribuíram para a construção do pensamento vieiriano.

## 2.2 HERANÇAS MEDIEVAIS DO QUINTO IMPÉRIO

Por volta do ano 325 vigorava a cronologia de Eusebius, que datava o nascimento de Cristo ao ano de 5198. Esta data tinha por equiparação os 6,000 anos atribuído a duração do mundo, que por sua vez correspondiam aos 6 dias de Criação citado no Velho Testamento.

---

<sup>234</sup> MARQUES, J. F (Org.). **A Utopia do Quinto Império e os Pregadores da Restauração**. Vila Nova de Famalicão: Quasi, 2008. É importante lembrar que António Vieira “esteve longe de ser o único expoente da nossa parénese barroca seiscentista a merecer relevo nesta utópica cruzada de exaltação do destino glorioso da grei lusitana que, como se acreditava e ver se pode, tinha por alicerce a promessa divina”. Nesta lista o autor incluiu os seguintes homens como pregadores da restauração: António Bandeira; António de Ardizzone Spíndola; António de Sá; Cristóvão de Almeida; Cristóvão de Lisboa; Diogo de Areda; Francisco Escobar; João da Conceição; João de Deus; José do Espírito Santo; Lopo Soares; Luis de Sá.

No entanto, esta cronologia eusebiana também estava associada ao Império Romano, que muitos criam, eterno. Isto porque muitos dos primeiros teólogos cristãos ligavam a *Pax Romana* (29 a.C – 180) com a vinda de Cristo, ligação esta que ficaria ainda mais reforçada depois que o Império assumisse o Cristianismo como religião oficial. Porém, após a queda do Império Romano, ficou claro que as equiparações do tempo histórico cristão, com a existência do Império Romano não se sustentaria. Santo Agostinho foi um dos primeiros teólogos a tentar solucionar este problema teo-cronológico ao colocar em andamento uma nova concepção histórica.<sup>235</sup>

Em um primeiro passo, Santo Agostinho declarou ser a Igreja uma entidade universal que não poderia se atrelar a qualquer Estado. Desta forma, Santo Agostinho redefinia as relações entre o sagrado e o profano, afirmando a existência de duas forças distintas atuando dentro de um único cosmos. Essas duas forças foram conceituadas por ele como a *Cidade de Deus*, e *Cidade dos Homens*<sup>236</sup>. A primeira estava relacionada ao mundo espiritual, enquanto a segunda ao mundo terreno. A distinção entre ambas as forças se tornaram mais nítidas quando Santo Agostinho afirmou que a *Cidade de Deus*, na sua forma mais pura, não poderia existir na *Cidade dos Homens*, por isso, nem todos os acontecimentos históricos tinham repercussão direta no *status* do mundo

---

<sup>235</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão de Santo Agostinho: Pregado na sua igreja e convento de São Vicente de Fora, em Lisboa, em 1648. Vol. III; Tomo VIII, p. 177. Sermão de número 104 na tabela. Como prova este sermão, Vieira estava bem familiarizado com o obra agostiniana, admirando muito o eminente padre da Igreja. “Ora, Senhores, para que acabemos de ter suspenso o juízo, tudo isto em que Agostinho parece implicação do Evangelho, não foi implicação, foi amplificação. Assim que não temos o Evangelho implicado com Agostinho, senão amplificado por Agostinho. O Evangelho manda que os que são luz da Igreja alumiem com a ciência, e com a virtude; com a doutrina, e com o exemplo: e Agostinho, amplificando este mesmo preceito, e excedendo os limites dele, não só alumiou o mundo com as suas ciências, senão também com as suas ignorâncias: não só com as suas virtudes, senão também com os seus pecados. Com as suas ignorâncias, porque das mesmas ignorâncias fez doutrina: com os seus pecados, porque dos mesmos pecados fez exemplo: e sendo as ignorâncias e os pecados trevas, das mesmas trevas fez luz: *Sicut luceat lux vestra coram hominibus.*” (Mat., V.)

<sup>236</sup> AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 7.<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.

espiritual. Desse modo, assim como os outros impérios que o antecederam, o Império Romano tinha cumprido seu papel histórico.

Enquanto a *Cidade de Deus* não foi subjugada, segundo Santo Agostinho, à nenhum esquema específico, a *Cidade dos Homens*, no entanto, foi sistematicamente repartida. No mundo temporal, Santo Agostinho propôs uma visão tripartite, articulando uma divisão do tempo em três partes: *Antes da Lei*; *Durante a Lei*; e *Sob a Graça de Deus*. O primeiro seria referente ao período antes da *Queda*; o segundo está ligado ao período pós-*Queda* no qual o tempo se torna histórico; já o terceiro estaria relacionado ao período após o Juízo Final. Importa aqui sublinhar ainda que o segundo período, o período *Durante a Lei*, que é o período histórico, está subdividido em 6 partes, referidas por Santo Agostinho como *eras* ou *idades*: 1) Adão; 2) Noé; 3) Abraão; 4) David; 5) Captura de Babilônia; 6) Segunda Vinda de Cristo. Estas também estão equiparadas a etapas da vida: 1) Infância; 2) Meninice; 3) Adolescente; 4) Jovem Adulto; 5) Adulto Maduro; 6) Velhice.

Muito dos contemporâneos de Santo Agostinho não acataram muito bem esta proposta de dissociação e continuavam a acreditar em uma ligação entre o Império Romano e o Cristianismo. Um confidente de Santo Agostinho, porém, concordou em alguns aspectos, mas divergiu em opinião no que se diz respeito a divisão esquemática da história. Seu nome era Orósio (c.385 - c.420) e em seu *Historiarum Adversum Paganos Libri VII* propôs que o passado bíblico revelasse o presente. Inspirado pelo esquema agostiniano, Orósio dividiu o mundo em quatro monarquias, ou impérios: 1) Babilônia; 2) Macedônia, 3) Africana (Cartago); 4) Romana. Assim, o império que seguisse o Império Romano deveria ser considerado história romana, mas em sua versão cristã<sup>237</sup>.

---

<sup>237</sup> SILVA, L. C. Cristianismo e história: Orósio. In: CALAFATE, P. (org.). **História do Pensamento Filosófico Português**. Vol. I. Lisboa: Coimbra, 1999, p. 126. A “história de Paulo Orósio e a sua concepção providencialista e messiânica que explica o sentido íntimo dos acontecimentos e a hermenêutica por ele adoptada para a sua realização. Esta concepção dominou toda a Idade Média e mesmo o Renascimento e teve um dos seus apogeus, a meu ver, no *Discours sur l’histoire universelle* de Bossuet. Só com Hegel e Marx encontramos uma nova concepção da história, de base filosófica, assente em novas perspectivas e diferentes pontos de vista”. Para mais informações sobre Orósio ver: RODRÍGUEZ, C. T. **Paulo Orosio**. Su vida y sus obras. 1.<sup>a</sup> ed. A Coruña: Fundación Pedro Barrie de la Maza Conde de Fenosa, 1985 e FERNÁNDEZ, F. J. G. La imagen de Hispania y los hispánicos a finales de la

A versão cronológica de Orósio foi mais bem recebida do que a de Santo Agostinho e, a partir de Orósio, viu-se surgir outras divisões monárquicas ou imperiais<sup>238</sup>. O impacto da divisão quadripartida permeou a historiografia medieval, extendendo-se, por exemplo, até ao tempo do Padre António Vieira<sup>239</sup>. Com semelhanças à metodologia agostiniana e orosiana, o *Quinto Império Vieiraense*, teve como base o surgimento e queda de impérios, e o avançar da historiografia em idades/etapas da vida. Evidência destas influências foi um sermão<sup>240</sup>, por ele pregado, no qual ele ensina ao público sobre as divisões historiográficas do Tempo. Começando por falar do “*Paraíso terreal*” ele explica que “*os homens naquela primeira infância do mundo todos vestiam de peles, todos eram de uma cor, todos falavam a mesma língua, todos guardavam a mesma lei*”. Porém, “*estendeu Eva o braço à fruta vedadada, e no brevíssimo espaço em que o bacado fatal passou*

---

Antigüedad. Las Historiae Adversum Paganos de Paulo Orosio. Conimbriga, n. 44, 2005, p. 281–300.

<sup>238</sup> Inclusive, outro jesuíta, contemporâneo do Padre António Vieira, o missionário atuante na Índia, Diogo de Areda (1599-1671), ao pregar o *Sermão do Apostolo S. Thome*, na Capela Real de Lisboa em 1645 parafraseia Paulo Orósio: “Disse Paulo Orós[i]o do império Romano, que aquelas mesmas nações que o Império Romano na primavera de seus anos tinha senhoreado, quando o viram descaído se rebelaram contra ele, e lhe deram todas na cabeça. Assim aconteceu também ao estado da Índia, aquelas nações que ele noutro tempo trazia debaixo dos pés, como o viram enfraquecido toda se lhe arremessaram aos focinhos...”. Areda, Diogo. *Sermão do Apostolo S. Thome Que pregov o R. P. Diogo de Areda da Companhia de IESV em seu proprio dia*. in MARQUES, J.F. *A Utopia do Quinto Império*, *Op.Cit.*, 2008, p. 450.

<sup>239</sup> SALDANHA, A. V. D. *Da Ideia de “império” na obra do padre Antonio Vieira S.J.* Ensaio sobre o universalismo e o pensamento jurídico político hispânico de Seiscentos. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche 1988, p. 33. “Nessa ordem de idéias, a herança visigótica e as condições peculiares da Península medieval fomentaram um recurso temporão à idéia de império e ao nome de imperador, ainda que por relação a uma área de universalidade muito relativa. Realmente, neste contexto geográfico o título de Imperator Hispaniae, mais do que uma aspiração ao domínio de um espaço uno e total, manifesta a consciência de uma isenção total em relação a jurisdições estranhas ou externas como a do Império Romano ocidental, ainda que em relação à este, já no século XIII, sejam conhecidas as pretensões que Afonso X de Castela imperador eleito da Alemanha, alimentou à sua titularidade efectiva”.

<sup>240</sup> VIEIRA, A. *Obras Completas*. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão da Primeira Dominga do Advento. Vol. I, Tomo I, p. 113. Sermão de número 04 da tabela.

*pela garganta do homem, passou também com ele o mundo do estado da inocência ao da culpa*". Seguiu-se misérias, ambição e soberba. Tanto, que *"houve alguns que entraram em pensamento de se fazer senhores dos outros por violência, e o conseguiram"*. Destes, *"o primeiro que se atreveu a pôr coroa na cabeça, foi Membroth, que também com o nome de Nino, ou Belo, deu princípio aos quatro impérios, ou monarquias do Mundo"*. Procedendo, então, a numerá-los,

"O primeiro foi o dos Assírios e Caldeus; e onde está o Império Caldaico? O segundo foi o dos Persas; e onde está o Império Persiano? O terceiro foi o dos Gregos; e onde está o Império Grego? O quarto, e maior de todos, foi o dos Romanos; e onde está o Império Romano? Se alguma cousa permanece deste, é só o nome: todos passaram, porque tudo passa"<sup>241</sup>.

Acrescenta-se às divisões imperiais, as divisões historiográficas por "idades". Por isso o pregador continua, *"enquanto passaram estes quatro impérios, que foi a terceira, quarta, quinta e sexta idade do mundo, entrando, também pela sétima"*<sup>242</sup>.

De acordo com Vieira, à estes quatro impérios e idades sucederiam, respectivamente, um quinto e último, ou uma sétima e última idade/etapa de vida, que teria como base governamental a Lisboa. Como mostra a citação vieiriana acima, o mundo já estava entrando na sétima idade. Da consolidação desta sétima idade, ou melhor, da instauração deste quinto império, surgiria a paz absoluta, uma vez que o processo de conversão universal seria realizado e todos os povos viveriam sob o Cristianismo católico; prova cabal deste futuro acontecimento são as profecias bíblicas e oníricas<sup>243</sup>. O cosmos permaneceria dividido entre o espiritual e o terreno, inclusive, de Roma, o Papa continuaria encarregado da espiritualidade, enquanto em Lisboa o soberano português prestaria serviços temporais, nos âmbitos jurídicos e políticos<sup>244</sup>. Aliás, no Quinto Império vieirense, o papel do monarca

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, p.113.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p.113.

<sup>243</sup> "Os sonhos proféticos utilizados por Vieira (bíblicos ou não) justificaram a arquitetura de seu projeto". Mais sobre este assunto ver: LIMA, L.F.S. **Padre Vieira**: sonhos proféticos, profecias oníricas: o tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier Dormindo. São Paulo: USP/FFLCH, 2004, p.16.

<sup>244</sup> PEDROSO, S. **Antonio Vieira e l'impero universale**: La Clavis Prophetarum e i documenti inquisitoriali. Roma: Sette Cità, 2005, p.102.

português<sup>245</sup> era determinante, postura semelhante aquela reivindicada dentro das correntes sebastianistas. Tanto que, em defesa do Sebastianismo, Frei Sebastião Paiva escreve sobre a prefiguração e profetização do papel do monarca: “Reparando que sendo a tirania e violência o princípio dos quatro impérios precedentes, o vosso há-de começar a balança da razão, com os pesos da justiça. Nem pode prometer-se perpetuidade o governo que sobre diferentes alicerces se levanta”<sup>246</sup>. Isto porque o império católico universal liderado por Portugal não poderia ter perpetuidade se o monarca não tivesse uma postura ímpar, pautada na incorruptibilidade, por isso Paiva conclui, “e sendo o que por vosso meio está profetizado, governo e império, *“quod non corrumpetur”*, Dan. 7, que não tem limite, senão quando se acabar de todo o Mundo acomodamente mais se figura com a balança”<sup>247</sup>. Com efeito, ambas teorias quinto-monárquica assentavam sua base teórica nas tradições milenaristas e messiânicas<sup>248</sup>, inscrita num patriotismo lusitano

---

“Vieira sembrava volver indicare che l'apparente moltiplicazione dei titoli, dovuta a circostanze contingenti e particolari, non muta quello che da sempre è stato il suo progetto: la Clavis Prophetarum, appunto, e cioè la ricerca di un codice generale interpretativo delle scritture profetiche del Vecchi e Nuovo Testamento avente per oggetto il Regno di Cristo Consumato sulla terra, preannunziato soprattutto, non soltanto in termini religiosi, ma anche in termini giuridici e politici, dela profezia de Daniele”.

<sup>245</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *op. cit.*, 1959. Sermão da Quinta Quarta-Feira da Quaresma: Pregado na Misericórdia de Lisboa, no Ano de 1669. Vol. II, Tomo IV, p. 94. Sermão de número 41 na tabela. “Para que fez Deus Portugal, e para que levantou no mundo esta monarquia, senão para desfazer ídolos, para converter idólatras, para desterrar idolatrias? Assim o fizemos, e fazemos, com glória singular do nome de cristão nas Ásias, nas Áfricas, nas Américas”.

<sup>246</sup> PAIVA, S. **Tratado da Quinta Monarquia**. Coordenação de José Eduardo Franco. Lisboa: IN-CM, 2006, p.164.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p.164

<sup>248</sup> FRANCO, J.E.; REIS, B.C. S. Introdução. In: PAIVA, F.S. **op. cit.**, 2006, p.19. Na introdução da obra, “Messianismo” é definido: “Atendendo à indicação etimológica, o messianismo, disseminado nas suas diversas expressões sócio-históricas, levanta questões sobre a realização plena da humanidade e do cosmos em termos espirituais. Reclama a superação dos dinamismos negativos e apela para o cumprimento da vocação universal à plenitude. O messianismo interliga-se com a escatologia e com a fenomenologia da esperança. O seu conteúdo filosófico valoriza o tempo cósmico, histórico e existencial. Pretende instituir a realidade como lugar sacral da epifania do

que não deixava de repercutir também um conceito de *soberania* essencialmente medieval<sup>249</sup>.

Tanto mais que em uma discussão que busca compreender as *heranças* medievais dentro de uma perspectiva de *longa duração*, torna-se fundamental esmiuçar a origem deste conceito. Afinal, reina amplamente uma falsa apreciação do ponto de partida daquilo que se tem por *soberania*. Muitos ignoram que é a partir do homem medieval que vigora, em essência, uma “visão positiva do *saeculum*” considerado aqui como um “poder particular: um poder que administra, legisla, julga e tributa em nome de um complexo de normas que, justamente porque pertinentes ao *status rei publicae*, são de direito público, não de direito privado, fatores esses pois de ordem *política* e que entram especificamente no conceito moderno de *soberania*”<sup>250</sup>.

No entanto, alheio às suas *heranças* medievais, de modo geral, o homem moderno<sup>251</sup> acreditava ter superado esta visão pouco madura que

Messias, enquanto *Mediator*, o princípio e protagonista da regeneração social idealizada”.

<sup>249</sup> BORGES, P.A.E. **A plenificação da História em Padre António Vieira**: Estudo sobre a ideia de Quinto Império na Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício. Lisboa: IN-CM, 1995, p. 157. “Em conformidade com a própria formulação da Questão 18.<sup>a</sup> da Defesa, Vieira afirma que a monumental obra da conversão universal corresponderá, em termos das causas instrumentais e humanas, à sua suprema Causa divina, eficiente e final. Centrada na unidade e unicidade pontifical e régia da Mediação divina, a empresa terrestre será privilegiadamente mediada por uma análoga união entre a figura de um Imperador, «principalmente armado de valor & poder», e a de um Pontífice, correlatamente munido «de spirito & virtude»”.

<sup>250</sup> MARTINS, A.R. **Origens teológicas do conceito moderno de soberania**. Covilhã: Lusofia:Press, 2010, p. 9. Disponível em “[http://www.lusosofia.net/textos/martins\\_antonio\\_origens\\_teologicas\\_do\\_conceito\\_moderno](http://www.lusosofia.net/textos/martins_antonio_origens_teologicas_do_conceito_moderno_de_soberania.pdf)

[de soberania.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/martins_antonio_origens_teologicas_do_conceito_moderno_de_soberania.pdf)”, acesso em 15 de dezembro de 2011. Neste texto, o autor questiona as afirmações de que nenhuma teoria sistêmica sobre a soberania poderia ter sido desenvolvida antes do limiar entre o século XV e XVI, propondo uma examinação mais aprofundada das teorias políticas desenvolvidas no medievo, especialmente os escritos de João de Salisbúria.

<sup>251</sup> Um dos representantes desse fenômeno foi Jean Bodin, principalmente a partir de seu livro *Les six livres de la republique* (“Os Seis livros da República”), publicada em 1576. Não se pode esquecer das influências de Alberto Magno e São Tomás de Aquino sobre as conclusões de Jean Bodin (1530-1596), ou até mesmo as influências das Teoria dos Humores (de larga aplicação na medicina medieval) sobre as instituições governamentais de cada



determinava o poder político do soberano como fruto de uma eleição estritamente divina, onde este poder, o poder do *soberano*, em nada tinha a ver com o poder político do povo. Seguindo este julgamento, a partir do final da Idade Média, marcada pelos avanços dos Turcos e o advento Renascentista, essa crença fora posta na berlinda pelos novos padrões racionalistas que emergiam na Europa. Tanto mais que este suposto lampejo de consciência desvencilhada de credos supersticiosos viria a provocar “uma profunda crise de consciência histórica barroca” nos séculos XVI-XVIII.

Embora na Idade Média já se articulasse a base do conceito de soberania, o homem moderno, ainda assim, avaliou ter rompido com uma unidade político-espiritual pautada na supremacia das instituições religiosas sobre a soberania. Em virtude desta ruptura, a Europa moderna, dada a falta de unidade entre pessoas que gozavam, cada qual, de sua nova conquistada liberdade, estava a mercê de uma fragmentação onde a desarmonia poderia levar ao caos.

Ora, ainda que desprezada a religião, e com ela a visão *homem-criação*, o novo paradigma de *homem-indivíduo* da modernidade renascentista não poderia suportar tal fragmentação da sociedade, haja vista que movimentos como o *racionalismo* previa para o futuro da humanidade resultados utópicos. Ainda mais que esse futuro estava assentado “na possibilidade de um conhecimento e subsequente domínio da natureza, a qual, por seu lado, estava sujeita a um conjunto de leis coerentes e universais” e o “conhecimento destas leis não só era acessível ao homem enquanto homem, como era também cumulativo, de tal forma que as gerações seguintes não teriam de passar pelos esforços e erros das anteriores”<sup>252</sup>. Ou seja, sem unidade, nunca se teria harmonia suficiente entre os indivíduos para tornar possível a paz.

Nesta lógica, para manter uma unidade social, condição indispensável para a paz utópica, alguns autores<sup>253</sup> pautaram-se nas teorias no jus-naturalismo<sup>254</sup> onde organizações políticas como o

---

povo, bem como a idéia de desígnio divino na localização dos povos, que será, mais tarde, aludida nos próprios escritos vieirenses, corroborando para uma visão providencialista do cosmos.

252 FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**: uma idéia para uma história universal. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

253 DELGADO, I. **Escritores políticos de seiscentos**. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1986 e ALVES, J.L. **Ética e Contrato Social**. Lisboa: Edições Colibri, 2005.

254 *Ibid.*, p. 65. Neste sentido, “A história do direito português é mais adequadamente invocada para estabelecer a evolução das doutrinas

*Estado*, seriam frutos da criação *voluntária* de indivíduos a partir do *contrato social*. Ou seja, o que antes fora reservados “nos antecedentes medievo-cristãos à esfera religiosa da igualdade de todos os homens perante Deus, passa a ser tematizado pelos modernos como exigência jurídico-política fundamental”<sup>255</sup>.

Mas até mesmo o processo de formação desta nova concepção de *contrato social* desencadeador de um *Estado soberano* racionalmente capaz de assegurar a paz se provou problemático por várias razões, entre essas destaca-se a própria instabilidade política característica do mundo moderno<sup>256</sup>. A Europa cristã estava decididamente dividida, tanto pelas incongruências teológicas evidente nas disputas: Reforma/Contra-Reforma; cristão velhos/novos; retorno dos judeus: e a crescente

---

políticas que ao longo da Idade Média e Renascimento se foram desenvolvendo, até constituírem um ideário que no século XVII conflui directamente nos acontecimentos que estão na origem e no desenrolar do levantamento restauracionista. Seguindo o amadurecimento teórico que no século anterior se operou no forum conimbricense sobre as principais questões políticas, como a origem do poder, a mediação do povo, o contrato social ou o poder constitucional que o povo outorga ao rei desde que este cumpra o bem comum, os tradadistas políticos de Seiscentos vão retomar essas teses, assentando sobre o último ponto a base da argumentação sobre o direito de deposição do rei tirânico; com efeito, da ilação do governo injusto e contrário ao bem-estar da comunidade inferem os adeptos da casa brigantina que tem toda a legitimação o direito de revolta, cujo caso extremo – o tiranicídio – já fora defentindo por doutrinadores políticos marcadamente regalistas”. Para além, como se verá adiante, o conceito do *jus-naturalismo* também será levantado nos acirrados debates sobre a escravidão.

<sup>255</sup> ALVES. *Ibid.*, p. 111. Na mesma página o autor completa ainda que “Daí que o pensamento moderno seja compelido a resolver as antinomias tornadas clássicas entre *ilimitação lógica da liberdade individual*, “naturalizada” como fundo originário da realidade humana, e os limites históricos-positivos das formas de sociabilidade, entre a sociedade política como *garantia de segurança*, ou condição que divididamente reúne o homem que se pensa indivíduo e se descobre social, a sociedade que se pretende “pessoa colectiva” e se sabe campo de confronto de vontades singulares”.

<sup>256</sup> É importante ressaltar aqui a palavra *processo*. O conceito de *contrato social* teve como alicerce medieval as Doutrinas Pactistas de São Tomás de Aquino e continuou a ser desenvolvida ao longo da Idade Moderna por autores como Bodin, Hobbes, Rousseau. Ver: MOURÃO, J.A. A Doutrina Política de Tomás de Aquino. **Revista Aquinata**, ISTA, s.d., Disponível em: [http://triplov.com/ista/aquino/aquino\\_politica.htm](http://triplov.com/ista/aquino/aquino_politica.htm), acessado em 15 de dezembro de 2011.

aproximação do mundo islâmico, quanto pela abertura da Europa à um mundo verdadeiramente global, onde viagens náuticas davam notícias de habitantes em novos mundos que agora necessitavam de suas próprias catalogações judiciais, políticas e teológicas.

Por mais que se aspirasse a uma racionalização do *Estado*<sup>257</sup>, a verdade é que a realidade política, fragmentada e mergulhada em guerras, a título de exemplo a Guerra dos Trinta Anos, possibilitou a emergência de movimentos milenaristas que prometiam uma estabilidade outrora assegurada pela *res publica christiana* medieval. A vontade de resgatar uma estabilidade universal não se limitou apenas ao mundo Barroco, tanto que, filósofos da natureza como Isaac Newton (1643-1727), protestantes como William Aspinwall também trabalharam sobre considerações apocalípticas e proféticas das passagens bíblicas de Daniel. Com efeito, “quanto aos seus ingredientes mais universais e essenciais (a reconciliação e unificação política e religiosa dos povos, a paz duradoura, o reinado da justiça, do direito e do bem na comunidade ética e política) ela sobreviverá no pensamento racionalista e iluminista, mesmo em filósofos da envergadura de um Leibniz e de um Kant”<sup>258</sup>.

O próprio universalismo inerente aos movimentos milenaristas, não foi o suficiente para abafar o surgimento das tendências nacionalistas que rompiam a todo instante, já que “cada uma das novas

---

<sup>257</sup> A expressão Razão de Estado foi utilizada pela primeira vez por Francesco Guicciardini François Guychardini (1483-1540), na sua obra *Dialogue sur Le gouvernement de Florence*. Esta expressão serviu para justificar a política repressiva empreendida pelos Médicis, cuja concepção era que, para vencer a contingência, o poder deveria se valer da violência, não havendo poder legítimo. Contudo, quem consagrou a expressão foi Giovanni Botera em *Della Ragioni di Stato*, de 1583. Porém “o percurso de reflexão sobre o tema conquistou matrizes regionais, cada qual questionando o que era o governar”, cf. ASSUNÇÃO, P. O pensamento económico do António Vieira: um mar de pensamentos na busca de soluções para Portugal. In: FRANCO, J.E (Org.). **Entre a Selva e a Corte**: novos olhares sobre Vieira. Lisboa: Esfera do Caos, 2009, p. 173-193.

<sup>258</sup> SANTOS, L.R. **Melancolia e Apocalipse**: Estudos sobre o pensamento português e brasileiro. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2008, p. 41. Esta tendência, sugere Le Goff, parece ser relativamente universal, uma vez que “Para dominar o tempo e a história e satisfazer as próprias aspirações de felicidade e justiça ou os temores face ao desenrolar ilusório ou inquietante dos acontecimentos, as sociedades humanas imaginam a existência, no passado e no futuro, de épocas excepcionais, metne felizes ou catastróficas e, por vezes, inseriram essas épocas oringias ou derradeiras numa série de idades, segundo uma certa ordem”, em LE GOFF, J. Idades Míticas. In: **Enciclopédia Einaudi**. Vol. 1: memória e história. Lisboa, IN-CM, 1997, p. 312.

nações européias pretende(u) à sua conta justificar-se como aquela que é a chamada a restabelecer a unidade perdida e a realizar o sonho medieval do reinado milenar dos justos<sup>259</sup>. Neste sentido, diversos movimentos milenaristas recorreram à alguns autores medievais da cristandade, entre os quais, destaca-se o influente Joaquim de Fiore, para dar fundamento ao viés messiânico de certa destas tradições.

Na verdade, assim como Santo Agostinho, Joaquim di Fiore (1132-1202) elaborou um esquema tripartite da história, separando-a em três épocas diferentes que manifestam a Trindade, são elas a época do Pai, do Filho e do Espírito Santo. A primeira época, teve início com Adão sob o signo da lei, passando por Abraão tendo finalmente se consumado com a vinda de Cristo. A segunda, de acordo com Fiore, foi inaugurada por Uzias, rei de Judá, por volta de 792 a.C., e traria consigo o signo do Evangelho, tendo passado por Zacarias para finalmente ser consumada em um tempo futuro, porém, ainda histórico. A última e a terceira época teria seu início com São Bento (c.480-547), sob o signo do Espírito, e sua consumação viria com a reaparição de Elias no fim do mundo, a consumação desta sim, transcenderia a história<sup>260</sup>.

Atentando ao desenvolvimento do pensamento profético e messiânico, é importante notar que, no entender do autor, a era vindoura do Espírito Santo está pré-figurada nas eras antecessoras do Pai e do Filho, porquanto cada evento do Velho Testamento são promessas correspondentes a eventos destinados à acontecer no Novo Testamento. Seguindo esta lógica e seu próprio esquema tripartite, Joaquim de Fiore embasou-se nas narrativas da Apocalipse de São João para deduzir que alguns dos eventos que estariam ali prefigurados já teriam se realizados

---

<sup>259</sup> SANTOS, L.R. Republicanismo e cosmopolitismo: a contribuição de Kant para a formação da idéia moderna de federalismo. In: LEAL, E.C. (Org.). **O federalismo europeu**: história, política e utopia. Lisboa: Edições Colibri, 2001, p. 35-69, p. 47.

<sup>260</sup> Existem ainda outras associações entre as diferentes épocas joaquimitas, a primeira está relacionada à dispersão da ordem dos casados, dependentes do Pai e possuidores da *scientia*; a segunda à ordem dos clérigos, dependentes do Filho e detentores da *sapientia ex parte*; e a terceira à ordem dos monges, dependentes do Espírito da Verdade e portadores da *plenitudo intellectus*. No trabalho de Joaquim algumas épocas se sobrepõem, o que significa que diferentes ordens coexistem. De modo que, para o calabrês, desde o tempo de São Bento a ordem dos monges, que segundo ele se consolidava em seu tempo de vida, já existia dentro da ordem dos clérigos. Neste sentido, uma ordem é preparatória para a próxima, trata-se de um progresso contínuo do tempo do Velho e Novo Testamento para aquele do tempo do Espírito.

historicamente, enquanto outras prefigurações ainda estariam por vir, ou seja, utilizou de uma estrutura profética para fazer deduções sobre o futuro histórico. Portanto, diferentemente de Santo Agostinho, o significado real dos sacramentos não é seu significado transcendente, mas sim a indicação de um potencial que se realiza dentro da própria história<sup>261</sup>. Em virtude da realização plena da época do Espírito Santo, Joaquim de Fiore apostou na vinda de um líder messiânico destinado a trazer uma renovação espiritual para dentro da história e não transcendente à ela. Em parte, esta renovação revelaria o que até então permanecera encoberto nos próprios sacramentos.

Ora, a idéia joaquimita de um novo Messias histórico permeou o cenário político europeu, idéia que provou ser impactante desde os tempos de Frederico II (1194-1250). Porém, embora o próprio Joaquim de Fiore não apresentasse tendências revolucionárias, a verdade é que muito de seus adeptos viu em suas considerações a eminência de uma reforma, ou melhor, renovação eclesiástica de larga escala<sup>262</sup>.

Com efeito, as centúrias que se seguiram presenciou a *permanência* de questões relacionadas à esperança messiânica, ainda que por vezes em forma de oposição e contestação de que um novo messias estaria por vir. No entanto, no campo da aceitação, a raiz joaquimita encontrou campo fértil em solo português e, na perspectiva de uma *longa Idade Média*, constata-se que o Messianismo em Portugal esteve presente desde o princípio, desde seu mito fundador.

Aliás, o “Milagre de Ourique, que constitui a primeira e obrigatória referência do messianismo português, ao corporizar a idéia de que um reino com tal nascimento não poderia perecer e estaria destinado a grandes coisas ao serviço de Deus que o tinha querido e desde o início favorecido”<sup>263</sup>, permeou todos os demais movimentos messiânicos, do qual o próprio movimento quinto imperialista é um bom

---

<sup>261</sup> LÖWITH, K. **Meaning in History**: the theological implications of the philosophy of history. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

<sup>262</sup> Especialmente para os Franciscanos Espirituais. Sobre as condenações do pensamento de Joaquim de Fiore ver: NASCIMENTO, C.R. D.; MARASCHIN, L.T.; ROSSATTO, N.D. Evangelho eterno: a hermenêutica condenada. **Filosofia Unisinos**, 11(3):298-339, set/dez 2010. Para mais informações sobre a influencia dos joaquimitas ver REEVES, M. **Influence of prophecy in the later Middle Ages**: a study in joachimism. London: Oxford University Press, 1969.

<sup>263</sup> FRANCO, J.E. Estudo introdutório: messianismo e joaquinismo em Portugal de D. Afonso Henriques ao sebastianismo. In: PAIVA. *op. cit.*, 2006, p. 57.

exemplo<sup>264</sup>. Ressalta-se também que será durante a Idade Média que se observará como recorrência nas crônicas/narrativas a inclusão de milagres e profecias de teor nacionalista, visando principalmente a legitimação do próprio reino<sup>265</sup>.

Embora grande parte do tradicional orgulho lusitano ter vindo de sua luta contra os povos islâmicos, sua gênese também parte de sua necessidade de se posicionar frente à vizinha Castela. Presente desde os tempos da fundação do reino, os dissabores entre estes vizinhos se prolongou no decorrer da história<sup>266</sup>, e embora tenha atingindo um inflamado apogeu na Batalha de Aljubarrota, a animosidade persistiu para além da Idade Média. Prova disto são as epístolas nada gentis trocadas entre André Resende (c.1500-1573), humanista e nacionalista português de Évora, e seu rival Bartolomeu de Albornoz, nascido em Talavera. Essas cartas, redigidas por volta de 1567, exemplificam não só *longa duração* da rivalidade entre ambos os reinos, mas também o empenho que era posto para exaltar, por parte dalguns portugueses, “os méritos e as excelências de Portugal”. André Resende, por exemplo, com seu gosto pela Antiguidade, “procurava argumentos nas mais diversas fontes, arqueológicas, históricas, epigráficas, geográficas, hagiográficas e mesmo lendárias, tentando dessa forma responder firmemente às pretensões do país vizinho, que via como um rival”<sup>267</sup>.

De igual modo, ao avançar na história do Messianismo em Portugal, em direção ao tempo das atividades religiosas e políticas do Padre António Vieira, é preciso ter em mente, antes de mais, que a construção do Projeto Quinto Imperialista puxou e se apropriou de uma série de *lugares de memória* das mais diversas naturezas, para sua

---

<sup>264</sup> MOURÃO, J.A.; FRANCO, J.E. **A influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa**: escritos de Natália Correia sobre a utopia da Idade Feminina do Espírito Santo. Lisboa: Roma Editora, 2005.

<sup>265</sup> Veremos exemplos destes ao longo da tese. Teoriza-se que as ideias messiânicas teriam chegado às cortes portuguesas através das ordens mendicantes. Já se falou das ligações entre o messianismo joaquimita e alguns setores franciscanos.

<sup>266</sup> É preciso lembrar que uma das primeiras incursões bélicas da qual participou D. Afonso Henriques, ainda em 1128, foi a Batalha de São Mamede, na qual enfrentou sua mãe e a nobreza de linhagem castelhana que morava no interior do então Condado Portucalense.

<sup>267</sup> PEREIRA, V.S. Hispani Omnes Sumus? Os Nacionalismos de André de Resende e Bartolomeu de Albornoz. In: SOARES, N.N.C.; MOREDA, S.L. **Gênese e Consolidação da Ideia de Europa**. Vol. IV: Idade Média e Renascimento. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, p. 257.

consolidação. Neste sentido, é preciso levar em conta duas correntes messiânicas de importante expressão no quinto-imperialismo: uma católica e outra judaica. A última dará vida as teorias de Menasseh ben Israel, um dos colaboradores do Padre Vieira, enquanto a primeira corrente terá expressão significativa no Sebastianismo e Joanismo.

Redirecionando o foco para suas vertentes cristãs, será o Sebastianismo, portanto, uma expressão solene do Messianismo lusitano, emergido em um espírito cruzadístico de reconquista e expansão envolto por um fervor nacionalista ao mesmo tempo em que é aliado à longa tradição milenarista cristã. Nos jogos de profetização da história vindoura aos moldes joaquimita, viu-se no súbito e inesperado desaparecimento de D. Sebastião durante a Batalha de Alcácer-Quibir (1578), os sinais da eleição do monarca, destinado à ressuscitar e liderar os portugueses, o novo povo escolhido, no estabelecimento do Quinto e, portanto, Último Império. Com efeito, “o profetismo joaquimita é um dos componentes essenciais do sebastianismo português” fornecendo ao messianismo lusocêntrico “elementos imprescindíveis, como a derrota dos turcos” e a “imagem de um imperador mundial”<sup>268</sup>. Por isso “não é de se estranhar que o ilustre nome de Joaquim de Fiore ocorra com certa regularidades nos cartapácios sebastianistas”<sup>269</sup>. Tanto que é possível reconhecer suas raízes quando Frei Sebastião de Paiva (c. 1600- 1659) em seu Tratado da Quinta Monarquia (1641) diz: “E, contudo, vemos que os portugueses, amigos da Pátria, desejosos do bem comum procuraram aplicar tudo o que acerca da pessoa em que a Quinta Monarquia se há-de instituir, temos apontado ao sereníssimo Rei Dom Sebastião tendo-o por vivo”<sup>270</sup>. Para os sebastianistas todas as prefigurações bíblicas, já reveladas em história, apontavam para D. Sebastião como o esperado messias.

Em virtude dos objetivos cruzadístico e expansionistas com o qual D. Sebastião se propôs rumo à África, torna-se cada vez mais intensa a ligação entre crenças messiânicas e o expansionismo lusitano. Este vínculo fará com que, cada vez mais, o Messianismo figure como fator legitimador de incursões de extrema violência. Em uma espécie de bailado bélico, o Sebastianismo ajudou a impulsionar o Expansionismo enquanto o Expansionismo fez o mesmo para o Sebastianismo. Resulta-se daqui o sucesso da crença sebastiânica, que teve comprovado

---

<sup>268</sup> BESSELAAR. Antônio Vieira. *Op. cit.*, 1987, p. 446.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 446.

<sup>270</sup> PAIVA. *Op. Cit.*, 2006, p. 271.

abrangente e duradouro alcance<sup>271</sup>. A indissociação do misticismo sebastiânico e de seu fundamental escopo de atuação no âmbito bélico-político atingiu em cheio Vieira quando este desembarcou em Lisboa e iniciou suas atuações junto a Corte.

Com a semente sebastiânica já plantada antes mesmo de sua travessia do Atlântico, serão os acontecimentos histórico-políticos da Restauração que convencerão Vieira do papel messiânico de D. João IV<sup>272</sup>, em preterição do rei D. Sebastião. Isto porque, para o jesuíta, o próprio codinome de O Encoberto, implicava na exclusão do cognome de O Esperado, ou O Desejado, tanto que por ele ficou implicado em sermão,

Que nasça a décima sexta geração de Portugal tão esperada, e que sendo décima sexta por três dias, nem o amor dos naturais, nem os ciúmes dos estranhos em trinta e sete anos o descobrisse! Vivo apesar de tantas advertências políticas, encoberto apesar de tantas evidências manifestas! Grandes milagres da Providência Divina; e este segundo, a meu ver, ainda maior. E se não, pergunto: Qual foi a razão, porque ordenou Deus que o libertador que havia de ser de Portugal, se conhecesse tantos anos antes no mundo, não pelo nome de libertador, senão pelo nome de encoberto? A razão foi; porque maior milagre da Providência era conservá-lo encoberto, que fazê-lo libertador. Fazê-lo libertador, foi deliberarem-se os homens a uma cousa muito útil; conservá-lo encoberto, foi cegarem-se os homens a uma cousa muito manifesta: e maior milagre é encobrir

---

<sup>271</sup> Basta acompanhar o crescimento deste movimento no nordeste brasileiro. Em um recente artigo João Alves das Neves aponta que ao decorrer dos anos o mito messiânico foi se modificando, expressando diferentes especificidades regionais. Ver NEVES, J.A.N. A Influência do P.e Antônio Vieira no Sebastianismo Brasileiro. In: MARTINS, J. C. O. **Padre Antônio Vieira: Colóquio**. Braga: UCP/Faculdade de Filosofia, 2009, p. 126. “Havia mudanças no mito: em Portugal, o sebastianismo destacava a decadência do Reino, agravada com as invasões napoleônicas, mas no Brasil aparecia um grande rei, D. Sebastião”.

<sup>272</sup> Na Bahia em 1634, durante um de seus primeiros sermões proferidos, Vieira comenta a corrente messiânica. Cf. VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *op. cit.*, 1959. Sermão do Sábado antes da Dominga de Ramos: Pregado na Igreja de Nossa Senhora do Desterro. Vol. II, tomo, IV, p. 239. Sermão de número 46 na tabela.



evidências ao entendimento, que persuadir  
conveniências à vontade<sup>273</sup>.

Contudo, cumpre não esquecer que a raiz comum que ambas correntes messiânicas, a sebastiânica e a joanina fincavam nas trovas bandarrinas, facilitou a transição do Padre Vieira ao joanismo. O profetismo do Sapateiro de Trancoso teve permanência duradoura no pensamento vieiriano, tanto que 30 anos após o início de suas atividades políticas, Vieira continuou, em carta à Duarte Ribeiro de Macedo em 1672, a reiterar sua crença nas trovas afirmando: “Se é sonho durmo; e se é loucura eu sou louco, e, em qualquer das suposições, quando não haja de ser felicidade verdadeira para todos, basta que seja alívio e consolação para mim”<sup>274</sup>.

Ainda que curto, o trecho da carta acima citado revela aquilo que Vieira esperava da realização profética das trovas, isto é dela haverá de ter “felicidade verdadeira para todos”. Evidentemente já nesta altura, “as profecias do Bandarra foram acolhidas por Vieira segundo uma perspectiva messiânica, mas já não sebastianista em senso estrito, porque adaptada à espera da ressurreição de D. João IV, o Restaurador”<sup>275</sup>.

Para além de que, já com alguma perspectiva histórica que o passar do tempo disponibiliza, percebe-se que o “milénarismo barroco responde à necessidade de dar um sentido à história humana no seu conjunto”<sup>276</sup>, e é esta necessidade que, de igual modo, impulsiona o jesuíta. Tal como outros de sua época, “Vieira imaginava um tempo que nunca existiu a não ser nas dobras de um desejo coletivo de felicidade. Eram saudades do futuro as que ditavam as suas esperanças”<sup>277</sup>. Assim, logo após a Restauração, ao adentrar as cortes de D. João IV, Vieira,

---

<sup>273</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *op. cit.*, 1959. Sermão de S. José: Pregado na Capela Real, em 1642. Dia em que fez anos D. João IV, restaurador da independência de Portugal. Vol. II, Tomo VI, p. 446. Sermão de número 83 na tabela.

<sup>274</sup> LOPES, A. Vieira, o Encoberto: 74 anos da evolução da sua utopia. Cascais: Principia, 1999, p. 122.

<sup>275</sup> BOSI, A. Vieira e o Reino deste Mundo. In: VIEIRA, P.A. **De Profecia e Inquisição**: Coleção Brasil 500 Ano, Edições eletrônicas. Brasília: Senado Federal, 2001, p. XI.

<sup>276</sup> SANTOS, L.R. Republicanismo e cosmopolitismo. **Op. Cit**, 2001, p. 47.

<sup>277</sup> BOSI. *Idem*, p. XI.

sempre visando a “história futuro”<sup>278</sup>, aquela profetizada em Bíblia e nas trovas bandarrinas, se empenha “na solução de três principais problemas: a liberdade dos escravos (negros e índios); a invasão holandesa e o desenvolvimento econômico do país”<sup>279</sup>.

Ora ovacionado, ora amaldiçoado, o Padre António Vieira viveu uma carreira de pontos altos e baixos. Quando em 1652, ele regressa ao Brasil, o faz a mando de seus superiores, que estavam ciente de que sua política econômica, que contava com o apoio dos cristãos novos e judeus, repercutia negativamente pela corte lisboeta. Agravando a situação, o mal estar causado por Vieira estava, por tabela, afetando também a reputação de toda a Ordem Inaciana, que assim ficava em posição delicada. Não é de se espantar, pois, que numa tentativa de neutralizar o comportamento do Padre Vieira, a Companhia de Jesus o restringisse a cumprir apenas o serviço de missionação. Porém, nem mesmo a nova posição do Padre António Vieira é suficiente para alentar seu fervor combativo e tão logo que regressa ao Brasil, dá início à uma série de sermões<sup>280</sup> condenando a postura moral dos colonos e o tratamento destes para com os índios. Estas severas críticas feitas no púlpito novamente geram mal estar entre a população colona e os missionários, expondo Vieira à uma série de acusações. No entanto, a força bruta das acusações que o levaria às prisões inquisitoriais só seria sentida por ele anos mais tarde.

Por ora, Vieira pôde contar momentaneamente com um de seus mais expressivos pontos altos de sua carreira quando, em Lisboa, em 1654/5 consegue carta do rei que concede jurisdição dos índios aos jesuítas. Mas esta surpreendente vitória neste momento histórico, pouco duraria, já que, em 1656, D. João IV viria falecer deixando Portugal e seus territórios ultramarinos sem liderança e proteção contundente.

Em 1663, Vieira já se encontra sob custódia da Santa Inquisição em Portugal sendo acusado, entre outras coisas, de estabelecer afiliações com os judeus, principalmente durante suas ações diplomáticas na Holanda. Em 1667, as acusações se concretizam e, condenado pela Santa Inquisição, Vieira é proibido de pregar. Em 1668, saindo da

---

<sup>278</sup> VIEIRA, A. **Livro antepimeiro da história do futuro**. Edição de José van den Besselaar. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1983, p. 17. Sendo que “A História do Futuro” só começou a ser escrita de facto a partir de 1649.

<sup>279</sup> AMORA, A.S. **Sermões**: Problemas sociais e políticos do Brasil. São Paulo: Editora Cultrix, 2000, p. 9.

<sup>280</sup> Talvez o mais famoso deste tipo seja o *Sermão de Santo António aos Peixes* e o *Sermão das Tentações*.

prisão, sua liberdade vinha com condicionais, ainda sem ter autorização para pregar e para tratar de assuntos relacionados aos cristãos novos ou até mesmo ao Quinto Império.

Mas a oratória de Vieira provou ser indomável, tão logo ele se mudou para Roma, retomou sua luta pelo Quinto Império, para a qual os cristãos novos e judeus exerciam papel importante. Seu talento triunfou sobre sua má-reputação, e em Roma foi admirado por grandes nomes como a Rainha Cristina da Suécia. Caiu também nas boas graças do Papa que lhe isenta da “jurisdição inquisitorial” e revoga sua condenação.

Livre para pregar sobre qualquer assunto, Vieira deixa Roma em 1675, mas com a morte do Papa Clemente X no ano seguinte, mais uma vez se encontra sem proteção. Quando retorna ao Brasil em 1681 continua a ser perseguido por seus inimigos tanto na colônia quanto em Portugal. Mas já em idade demasiada avançada, em 1691 renuncia oficialmente ao cargo. Morre em 1697 aos 89 anos de idade.

Como denuncia sua cronologia, Vieira passou de 1641 à 1681 viajando<sup>281</sup>, sempre orientado pela bússola que se tornou o seu projeto

---

<sup>281</sup> MARQUES, João F. A cronologia da pregação de Vieira. In: MENDES, M.V.; PIRES, M.L.G.; MIRANDA, J.C. **Vieira Escritor**. Lisboa: Cosmos, 1997. p. 127. Extremamente valioso para o estudo vieiriano é a tabela cronológica disponibilizada pelo autor:

“1641 (28.04)-1646 (Jan.), Lisboa  
 1646 (Fev.)-1646(Abril), França (Paris,Rouen)  
 1646 (18.04) – 1646(Julho), Holanda (Haia)  
 1646 (Agosto) – 1647 (13.08), Lisboa  
 1647 (21.09)-1647 (30.09), Inglaterra (Dover, Londres)  
 1647 (11.10)-1647 (22.11), França (Paris)  
 1647 (17.12) – 1648 (Set.), Holanda (Haia)  
 1648(15.10) – 1650 (8.01), Lisboa  
 1650 (16.02) – 1650 (Junho), Roma  
 1650 (Julho?) – 1652 (25.11), Lisboa  
 1653 (16.01) – 1654 (16.06), Maranhão, Pará, Maranhão  
 1654 (Agosto) – 1654 (24.10), Açores  
 1654 (Nov.) – 1655 (16.04), Lisboa  
 1655 – 1661 (08.09), Maranhão, Belém, Maranhão  
 1661 (0.11) – 1662 (Junho), Lisboa  
 1662 (21.06) – 1663 (Abril), Porto  
 1663 (01.10) – 1668 (Jan.), Coimbra  
 1668-1699 (15.08), Lisboa  
 1669 (21.11) – 1675 (17.05), Roma  
 1675 (23.08) – 1681 (27.01), Lisboa

quinto-imperialista<sup>282</sup>, adentrou os mais difíceis campos de batalha no âmbito da retórica, nos quais, armado em palavras combateu visceralmente por suas convicções. Nos púlpitos perigosos do século XVII, hasteou seu estandarte e com a mesma arma que fez sua ofensiva, também cuidou de sua defensiva, sempre vigilante. As palavras ditas, o ar se encarregou de levá-las para o buraco negro da oralidade, irrecuperável.

Mas há, no entanto, um *lugar de memória* importante, que oferece um vislumbre, um resquício do que provavelmente foi a essência dos sermões vieirianos. Isto porque o prelado superior, o Pe. João Paulo Oliva, à quem Vieira respondia lhe ordenou “a tirar da sepultura”<sup>283</sup> os seus rascunhos de sermões e a compilá-los, segundo seus próprios critérios. Este ato, penoso e de grande consumação de tempo para o Padre Vieira, resulta num conjunto de sermões que são, para a posteridade, uma fonte histórica valiosíssima.

Afinal, apesar do reconhecimento de que esta compilação, que resultou nos *Sermões*<sup>284</sup>, não reconstitui a oralidade de outrora, ainda assim ela oferece um pedaço importante da história militar luso-brasileira, no âmbito da retórica, justificativas bélico-religiosas das ações militares e porque não da oralidade?<sup>285</sup>.

1681 – 1697 (18.07), Baía”.

<sup>282</sup> MURARO, V. **Padre Antônio Vieira: navegante do profetismo**. Tese (doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, USP, 1998.

<sup>283</sup> ALVES, G. Duas Palavras de Apresentação. In: VIEIRA, A. **Obras completas**. Sermões. Porto: Lello & Irmão, 1959, Vol. I, Tomo I, p. V.

<sup>284</sup> VIEIRA, A. **Obras completas**. Sermões. *Op. cit.*, 1959.

<sup>285</sup> MEIHY, J. C. S. B. Ensaio introdutório. In: VIEIRA, A. (Org.). **Escritos Instrumentais Sobre os Índios**. São Paulo: Loyola, 1992, p. XXII. “Redigidos e refeitos para um público seletor e principalmente para a posterioridade – na medida em que foram reelaborados no final da vida do autor, sugerindo que a obra humana ainda não se havia concluído –, os escritos “proféticos” trançam na visão religiosa o providencialismo” (aos moldes das causas segundas). Compreendem essas “causas segundas” o princípio vigorado durante a colonização que regia a relação entre a vontade divina e as ações humanas. Segundo essa teoria Deus teria criado o mundo e, ao fazer suas criaturas a sua imagem e semelhança, teria também legado aos filhos o dever de atuar no próprio destino. Assim, Deus teria feito ao universo, mas o encaminhamento da obra (do criador-criatura) haveria de concluir-se na continuidade da relação das partes. Caberia pois aos filhos a finalização da obra do Pai. É assim que se explicaria o ativismo da colonização, isso porque a atividade missionária seria parte inerente do processo de transformação da humanidade”.

Sem dúvida, lamenta-se a falta de tecnologia que pudesse capturar a oralidade dos sermões professados em viva voz, mas este facto não anula o valor dos *Sermões*. Portanto, resignada a tentativa de reconstituição, ou reconstrução do passado, e ciente de que o teor das substâncias que imbuem cada um dos sermões vieirenses teriam que, necessariamente, fazer sentido para aqueles de seu tempo, faz-se, nas páginas que seguem, proveito deste *lugar de memória*. Fundamentais são, portanto, as relações que se construíram e que continuam a ser construídas não só com, mas também a partir deste templo mnemônico. Neste sentido, é completamente adequado compreender esta obra do século XVII como fonte capaz de oferecer um entreveja do “vulto sublime” que foi o pensamento vieiriano.

Disto resulta que esta tese, focada não só, mas principalmente, nos canais de comunicação bélico-jurídico que compunham parte importante da produção sermonística da época, assinala o Padre António Vieira como autor e figura histórica de importância notável para o período moderno. É por isso que todo o escopo de sua vida é chave central para a compreensão do encadear de suas resoluções, das quais destaca-se o seu projecto Quinto-Imperialista, fator principalmente relevante quando se atém que este exercício é essencial para avaliação do processo de coletivização da memória diante um universo investigativo de *longa duração*. Portanto, colocá-lo e compreendê-lo diante do *continuum* histórico, que passa da Idade Média para esta outra categoria histórica, a modernidade, torna-se essencial. Ao considerar que a instalação do Quinto Império exigia a conversão de todos os gentios, a destruição de todos os hereges, e o fato de que todos os recantos do universo deveriam ser católicos, eis que para Vieira a necessidade das missões, quer religiosas, quer bélicas tornaram-se legitimadas. Será, portanto, na perspectiva bélica que as páginas que se seguem traçam alguns dos conceitos-chaves da história militar luso-brasileira desde o medievo até a modernidade. Esta primeira análise vislumbrará os *Sermões* do Padre António Vieira dentro de uma perspectiva de *herança* e de uma comunhão com a Idade Média.

## CAPÍTULO 3 - CONCEITOS DE GUERRA

[É a guerra] *aquele monstro que se sustenta das fazendas,  
do sangue, das vidas, e quanto mais come e consome tanto  
menos se farta.*  
(P. A. Vieira)

### 3.1. A VIOLÊNCIA NA CONCEPÇÃO CRISTÃ

Fazer com que alguém rasgue o corpo do inimigo com a espada exige técnica, empenho e domínio. Por isso, falar de *discursos* que incitam a violência é falar de pessoas capazes de moldar palavras, de as lustrarem e as fazerem brilhar a ponto de motivação. Trata-se de eloquência.

A ciência com toda sua capacidade também mostra seu limite ao não poder responder ao certo a origem da violência. As religiões têm suas teorias, teorias apenas. Na verdade, sequer têm-se hoje uma definição conclusiva do termo. Pois a violência é um “termo potente demais para ser definido”<sup>286</sup>. Violência é muito mais do que as definições reiteradas e simplistas sugeridas pelos dicionários que as define como sendo “constrangimento físico ou moral; uso da força; coação”<sup>287</sup>. O que se sabe certamente é que a violência é palpável e terrivelmente temida. Incontrolável, a violência sempre existiu, e, tirando esperanças utópicas de um mundo sem desordem ou até mesmo o pessimismo que advém do cálculo de que o fim do mundo sem dúvida ocorrerá, tudo indica que sempre há de existir.

Conseqüentemente, e não à toa, tem-se um falar incessante e inquietante sobre a violência, termo que vem ocupando atualmente um lugar de destaque nas práticas discursivas de vários líderes e figuras públicas. Evidentemente, a violência não é exclusividade da contemporaneidade e tão pouco essas práticas inserem-se neste espaço temporal como uma novidade. Muito pelo contrário. A violência vem sendo trabalhada pelo ser humano em seus *discursos* há milhares de

---

<sup>286</sup> Anthony Arblaster citado por COSTA, R. **A guerra na Idade Média: estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica**. Rio de Janeiro: Edições Paratodos, 1998, p. 27.

<sup>287</sup> FERREIRA, A. B. H. “Violência”. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986, p. 1779.

anos, e é possível detectar nestes falares um fio capaz de costurar uma rede comum entre o que foi e o que está sendo dito sobre a violência. Este fio tecedor, que agora se destaca, é a *ordem pública*, questão que vêm claramente pungindo os indivíduos que se organizam na coletividade.

As políticas de manutenção da ordem pública da atualidade têm, assim como outras táticas, feito apelos às comunidades científicas, buscando as causas e origens da violência. Algumas das possíveis causas que se discutem no presente são as da predisposição inata, distúrbios de personalidades, acesso às armas de fogo, fatores socioeconômicos, e até discussões onde o gênero entra como um coeficiente importante. Algumas avaliações já se deram como superadas, como no caso do papel desempenhado pela sociedade dita moderna no comportamento violento, análise esta que tinha como base a teoria do bom selvagem<sup>288</sup>, assim como a da *tabula rasa*<sup>289</sup>. As doutrinas teológicas, como a teoria agostiniana do pecado original<sup>290</sup>, por exemplo, também tiveram (e têm) sua relevância em seus campos de atuação e não deixam de ser motivo para contenda. Todos estes debates, acalorados e sempre atuais, demonstram a preocupação que resulta da necessidade de pôr fim ao desgosto que, sobretudo, a violência traz.

Cada vez mais aguerrida, a violência e os *discursos* que a acompanham vêm se proliferando, e sugerindo uma alta repentina neste tipo de comportamento - o comportamento violento<sup>291</sup>. Ao longo da

---

<sup>288</sup> Desenvolvida pelo suíço Jean Jacques Rousseau (1712-1778) a teoria do bom selvagem vai afirmar a bondade natural do homem presente ao nascimento. Segundo Rousseau, a maldade humana seria fruto de seu contato com uma sociedade perversa que promove a desigualdade.

<sup>289</sup> Teoria formulada pelo inglês John Locke (1632-1704), que afirma que todos os seres humanos nascem sem conhecimento algum (como uma folha em branco), e que todo o conhecimento é adquirido através da experiência.

<sup>290</sup> Santo Agostinho vai afirmar que desde que Adão e Eva comeram do fruto proibido, ainda no paraíso, houve uma corrupção da alma. Este incidente teria causado uma reação desencadeadora onde a corrupção da alma teria sido herdada por todos os humanos. Desta forma o pecado original tem para Santo Agostinho um caráter hereditário, onde através desde primeiro pecado toda a humanidade nasceria com a alma já corrompida.

<sup>291</sup> CHARTIER, R. **Cultura Escrita, Literatura e História**. Porto Alegre: Artmed Editora, 2001, p. 126. “Enquanto trabalhando a leitura como objeto de investigação, Roger Chartier pede-nos para questionar máximas como as que lamentam a perda de uma idade de ouro da leitura afirmando que hoje ‘já não se lê’. Alertando-nos que é preciso primeiro ‘medir, analisar e entender o conjunto

trajetória histórica do mundo ocidental observam-se inúmeras explosões de violência em larga escala, podendo estes ser detectados nas cadências das várias guerras que pontilharam o decorrer dos milênios. De maneira que, enquanto a atualidade se depara com as mais variadas tipologias de guerra<sup>292</sup>, historiadores são, com frequência, remetidos a ponderar os inúmeros *booms* bélicos que antecederam os presentes.

Como demonstrativa exemplar desta suposta súbita violenta na história ocidental pode-se citar o período medieval, período este assinalado, dilacerado e considerado infame por excessos de violência, pois já é amplamente sabido que “a sociedade medieval vive, morre e se diverte com grande brutalidade”<sup>293</sup>. Os anos que seguiram a desintegração do Império Carolíngio se fixaram como um marco. A sociedade medieval se viu fraturada em pequenos reinos, cada um com direito próprio ao exercício da violência. Neste momento, curiosamente, ao mesmo tempo em que se tem a impressão de que o caos violento seria anárquico, é também o instante onde a Europa Medieval oferece pela primeira vez em sua história o “espetáculo paradoxal”<sup>294</sup> de uma sociedade que tenta se organizar politicamente com base em uma moldura espiritual. Marcava, assim, o crescendo da Igreja Igreja esta que, quanto mais potente se tornava, mais se envolvia em política, e mais precisava se posicionar na questão da violência.

Como o próprio Vieira explica sobre o sentido original do conceito de *Igreja*,

Igreja entre nós significa vulgarmente templo: e no tempo de David não havia templos; porque em todo o reino e povo de Israel não houve mais que o Templo de Jerusalem, edificado a primeira vez por Salomão, filho do mesmo David, depois de sua morte. Diz contudo David, que louvava e louvaria a Deus na

---

destas práticas de leitura’. Igualmente, e tomando Chartier como inspiração para este artigo, pode-se também questionar as máximas sobre a violência como as que dizem que ‘a sociedade de hoje está mais violenta’. Processo que o autor intitula de ‘deixar para trás a nostalgia’”.

<sup>292</sup> Exemplo dos tipos de guerras, que aparecem nos *discursos*, como sendo travadas na contemporaneidade: guerra contra a fome, guerra do Iraque, guerra do Afeganistão, guerra contra o tráfico, etc.

<sup>293</sup> DUBY, G. **Ano 1000 ano 2000**: na pista de nossos medos. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998, p. 98.

<sup>294</sup> MORRAL, J. B. **Political Thought in Medieval Times**. 3<sup>rd</sup> ed. London: Hutchinson and Co., 1971, p. 10.



Igreja: porque Igreja não é nome de lugar, senão de pessoas, e significa ajuntamento, ou congregação de gente, principalmente da mesma fé ou crença, ou seja na casa, ou na praça, ou no campo, ou em lugar consagrada a Deus, como este em que estamos.<sup>295</sup>

Mas para os propósitos desta tese, o uso do termo Igreja designa uma corporação de pessoas que compõe a hierarquia eclesiástica. No entanto, não se quer aqui deixar a impressão de que essa hierarquia era homogênea e estável, muito pelo contrário, a Igreja Católica, vai se revelar bastante elástica e heterogênea ao longo do processo histórico.

Jesus Cristo aceitava aqueles que levavam uma vida militar do mesmo modo que aceitava prostitutas em seu círculo de amizades. Contudo, isso não significara que Cristo aprovasse o comportamento violento em si. Jesus, repetidas vezes sugeriu e advogou em favor de uma existência pacífica, com sua máxima de “vire a outra face” e “ame o seu inimigo”. Sua filosofia consistia em não usar o mal para combater o mal, mas sim, usar o bem para combater o mal. A Igreja sabia que atitudes pro-bélicas eram inconsistentes com os ensinamentos de Cristo, e, em seus primórdios, seus seguidores adotaram uma atitude pacifista. Alguns mártires, durante aqueles primeiros anos de perseguição implacável aos cristãos, preferiram até se entregar, sem resistência, a morte nos coliseus quando negaram fazer uso da prática violenta da auto defesa.

Padre António Vieira compõe relatos desses primeiros mártires cristãos. Aliás, no “Sermão de Santo Estevão”<sup>296</sup>, ele prega sobre o primeiríssimo mártir ou, o “*Protomártir*” explicando que este primeiro tipo de martírio era pautado na paciência de Cristo tanto que “*só por este modo, padecendo e calando, se conserva a paciência*” este extremo do martírio ficou tão estimado que a “*Igreja Católica canoniza a paciência dos mártires*”<sup>297</sup>. Por isso a admiração de Vieira que ao louvar

---

<sup>295</sup> VIEIRA, A. **Obras completas**. Sermões. Sermão Oitavão com o SS. Sacramento Exposto. Vol. IV, Tomo XI, p. 75. Sermão de número 142 na tabela.

<sup>296</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *op. cit.*, 1959. Sermão de Santo Estêvão Na Primeira Oitava do Natal: Pregado domesticamente no Colégio da Companhia de Jesus da Baía. Vol.III, Tomo IX, p. 237. Sermão de número 119 da tabela.

<sup>297</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão de Santo Estêvão Na Primeira Oitava do Natal: Pregado domesticamente no Colégio da Companhia de Jesus da Baía. Vol.III, Tomo IX, p. 237. Sermão de número 119

Santo Estêvão afirma “*era tão poderosa a eficácia de suas palavras, que ninguém podia resistir a elas (...) e contudo, quando impetuosamente o arrebataram para o apredejar, nenhuma palavra lhes disse, nem de queixa, nem de repugnância, deixando-se levar da fúria da multidão mudamente, e sem o menos movimento de resistência*”<sup>298</sup>.

Porém, na medida em que a Igreja progressivamente fazia alianças políticas, suas tendências pacifistas atenuaram-se. A Igreja estava cada vez mais arraigada nas instituições governamentais do Império. Numa inversão espantosa, aqueles que ainda mantinham posturas da não-violência, se recusando, desta forma, a ceder às disposições da Igreja, se encontraram marginalizados e rejeitados pela comunidade, sendo, por vezes, rotulados de hereges<sup>299</sup>. Desta forma, e com o apoio de doutrinas de consentimento à violência, a fé cristã transformou-se de extremamente pacífica para altamente militarizada.

O ponto culminante da fusão entre a Igreja Católica e o poderio militar romano materializar-se-ia somente mais tarde com o Édito de Tessalônica em 380. Contudo, as mudanças mais favoráveis para a Igreja incidiram durante reinado de Constantino. Este, já convertido e proclamado o decreto de tolerância com o Édito de Milão de 313, assegurava-se na crença de que a conversão do Império Romano em um império cristão cumpriria a promessa e conseqüentemente a profecia do “reino de Deus na terra”<sup>300</sup>. Esta crença norteadora, que mais tarde resultaria, de fato, na conversão do Império, foi impactante. Certamente este “reino de Deus” se tornou cada vez mais tangível, pois, em essência, era a Igreja Católica em si. Como encarnação e locutora do reino de Deus na terra, a Igreja estava ciente de que a preservação, manutenção e ampliação do reino de Deus na terra teriam que suplantar o “ame seu inimigo”. Acima de qualquer coisa, o reino de Deus sobre a terra. Para a Igreja, acima de qualquer coisa, isto!

Foi precisamente esta filosofia de evangelização que tornou possível a entrada definitiva da Igreja no teatro de guerra, transformando a Igreja, no que diz respeito a assuntos bélicos, no maior e mais impressionante *dramatis personae* no jogo militar. Ela assumia, desta forma, o papel de defensora e protetora da ordem pública. Qualquer

---

da tabela: “*Traduntur gladiis more bidentium, Non murmur resonat, non querimonia, Sed corde impávido mens bene conscia. Conservat patientiam*”.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>299</sup> GARCÍA-FITZ, F. **La Edad Media: Guerra y Ideología: Justificaciones religiosas y jurídicas**. Madrid: Silex Ediciones, 2003, p. 98.

<sup>300</sup> GARCÍA-FITZ. *Op. Cit.*, p. 120-121.

ameaça ao estado, era uma ameaça a Igreja, e qualquer ameaça a Igreja era uma ameaça direta ao “Reino de Deus”.

A convergência da Igreja e Estado provou ser o portão pelo qual a Igreja entraria diretamente no campo de batalha. Arrastada pelas responsabilidades e obrigações inerentes às necessidades espirituais e temporais da população, a guerra facilmente se tornou o assunto da Igreja. O ideal cristão de escapar do mundo, isto é, de almejar os céus e o paraíso, foi substituído pela idílica conquista do mundo pelas forças cristãs, ou seja, o reino de Deus sobre a terra.

A participação bélica por parte da Igreja corporificou-se em várias formas e escalas de intensidade. A contribuição que mais interessa a esse estudo é aquela feita pela Igreja e seus membros no uso e na pregação de sermões relacionados às guerras. A assimilação dos sermões como método persuasivo na ajuda da causa bélica consiste em uma das mais influencias formas de incito a violência. A Igreja e seus intelectuais obtiveram êxito ao desenvolver *formulae* capazes de recrutar, incitar, convencer e persuadir homens a violentar<sup>301</sup>.

Para a Igreja, o desenvolvimento e aceitação de argumentos pro-violência dentro dos círculos eclesiásticos foi um processo lento, cumulativo, e também de grande disputa intelectual. Sabe-se que a Igreja se viu coagida, na medida em que era também parte do estado, a tomar uma posição clara e definitiva sobre o uso da força. Sabia, também, a Igreja que uma postura pacifista comprometeria qualquer espaço já conquistado. Foi neste contexto que a Igreja buscou o aval de argumentos e doutrinas a fim de tornar lícito o uso da força.

A Bíblia, autoridade suprema da fé cristã, foi amplamente consultada para dela poder extrair exemplos de consentimento a violência. Como acima mencionado, tudo indicava que Cristo teria pregado somente a paz e amor ao próximo. Então como poderia a Igreja Cristã ir contra os ensinamentos pacifistas de Cristo? Foi esse o argumento a ser refutado pela Igreja. Ela teria que provar que o exercício da violência não contrariava de forma alguma os mandamentos de Jesus Cristo. Foi a esta tarefa, árdua e controversa, que muitos teólogos se dedicaram. Vários argumentos e contra-argumentos foram formulados e apresentados a Santa Sé pelos melhores intelectuais da época. Porém, no final, a argumentação que favoreceu a implementação da força por parte da Igreja foi a que vigorou. Talvez,

---

<sup>301</sup> Inúmeros manuais sermonísticos compilados pela Igreja e que tratam de assuntos bélicos sobreviveram até os tempos presentes, eles serão analisados mais detalhadamente no próximo capítulo.

como ilustre deste tipo de personagem histórico foi o emblemático teólogo que mais tarde viria a ser conhecido como Santo Agostinho (354-430). Sua contribuição ao consentimento da violência foi uma das mais respeitadas e referenciadas.

Considerado um dos “Pais da Igreja”, Santo Agostinho foi também um dos primeiros teólogos a debater o uso da violência dentro das instituições eclesiásticas, chegando ao juízo de que a guerra era inevitável. Sua conclusão fluía da doutrina do pecado original. Para Santo Agostinho, a violência seria apenas consequência do pecado original, e por assim ser, acreditava o teólogo, seria impossível atingir uma paz plena e absoluta na terra. Adotando esta linha de argumentação, tornaria impossível a prevenção de uma guerra, que era, nada mais nada menos, que a violência aplicada<sup>302</sup>. Contudo, alertou Santo Agostinho, qualquer guerra só poderia ser quista aos olhos de Deus se ela fosse promovida dentro de perímetros justos<sup>303</sup>.

Argüia Santo Agostinho que qualquer violação das leis civis culminaria também na transgressão das leis espirituais. Uma vez considerado uma infração das leis divinas, o conduto negligente seria digno de punição ilimitada. Isto significava que, entre outras instituições, cabia e era de responsabilidade da Igreja executar o castigo aos infratores, provavelmente por essa conter os *sábios* da sociedade cristã, ao quais cabiam, por sua vez, lembrarem-se de que, mesmo que justa, a guerra ainda é algo horrendo<sup>304</sup>. A essas regras, seguiam também

---

<sup>302</sup> AGOSTINHO, S. **A Cidade de Deus**. *Op. Cit.*, livro XV, cap. IV, p.1333: “Das lutas ou da paz na Cidade Terrestre: “A cidade terrestre, que não será eterna (pois, uma vez condenada ao suplício final, já não será cidade), é ca na Terra que tem o seu bem, tomando parte na alegria que estas coisas podem proporcionar. E como não há bem que não cause apreensão aos que o amam, esta cidade acha-se, a maior parte das vezes, dividida contra si própria com litígios, guerras, lutas, em busca de vitórias mortíferas ou mesmo mortais”.

<sup>303</sup> MONTEIRO, J. G. **A guerra em Portugal**: nos finais da idade média. Lisboa: Editorial Notícias, 1998, p. 501.

<sup>304</sup> AGOSTINHO. *Op. Cit.*, 2002, Vol. III, livro XIX, cap. VII, p.1897: “A diversidade das línguas divide a sociedade dos homens. Desgraça das guerras, mesmos das chamadas justas: Mas o sábio, dirão só empreenderá guerras justas. Como se tivesse de deplorar, caso se recorde que é homem, muito mais o facto de ter que reconhecer a existência da guerra mesmo justa – porque, se não fossem justas, ele não teria de as empreender e, desta forma, para o sábio, jamais guerra alguma haveria. É na verdade, a iniquidade da parte adversa que impõe ao sábio que empreenda a guerra jsuta. Mas essa iniquidade, porque é dos homens, ao homem tem que ser dolorosa, mesmo que dela nenhuma

as guerras. Para Santo Agostinho havia uma distinção, as guerras travadas justamente seriam consideradas representantes de um mal menor, inevitável e necessário uma vez que a paz cabal jamais seria alcançada. A guerra justamente empregada assinalava uma tentativa de atingir justiça, uma tentativa de restringir o mal, de castigar os infratores. Esses atos de violência justificada não contradiziam os ensinamentos de Jesus, pois, segundo Santo Agostinho, tais comportamentos não deveriam ser encarados como ações extrínsecas, mas ao contrário, deveriam ser vistas como tendências que assinalam a disposição da *animus*. Isto é, a violência do castigo deveria ser executada com o intento pio. Por exemplo, o conflito, ou a aplicação do castigo, se empreendido com o coração em um propósito correto, teria então de ser considerado um conflito justo, cuja finalidade seria a de assegurar a paz, tal como a violência ou a morte do martírio<sup>305</sup>. Foi com esse argumento central que Santo Agostinho colaborou para a justificação e legitimação de inúmeros atos de violência da história ocidental. Muitos dos teólogos que o sucederam fizeram uso desta cadência de pensamento e racionalização. A mais importante contribuição do santo teólogo foi a de fornecer uma consciência livre de culpa para que pessoas pudessem fazer uso violência em determinada instâncias, não só sem temer qualquer tipo de represália divina, como sendo reconhecidas e ovacionadas por terem feito justiça em nome de Deus. A idéia da violência justa e, portanto, desejada, abriria os portões para novas conceituações bélicas.

### 3.2. TIPOLOGIAS BÉLICAS

“Luta armada entre nações ou partidos”<sup>306</sup>, assim define *guerra* um típico dicionário acadêmico. Já em sua obra clássica intitulada *On*

---

necessidade de empreender a guerra nasça. Portanto, estes males tamanhos, tão horrendos, tão cruéis, que são uma desgraça; mas todo aquele que os suporta ou neles pensa sem dor na alma e continua a julgar-se feliz, esse caiu numa desgraça muito mais profunda, porque perdeu o próprio sentimento humano”.

<sup>305</sup> AGOSTINHO. *Op. Cit.*, 2002, Vol. II, livro XIII, cap. V, p.1167: “Assim como os iníquos fazem mau uso da lei que é boa, assim os justos fazem bom uso da morte que é má: Assim como a lei, quando é posta de lado pela iniquidade, faz prevaricadores – assim também a morte, quando se aceita pela verdade, faz mártires”.

<sup>306</sup> FERREIRA. Guerra. *Op. Cit.*, 1986, p. 876.

*War*, Carl Von Clausewitz diz que “A guerra é, pois um ato de violência destinado a forçar o adversário a submeter-se à nossa vontade”<sup>307</sup>. Sim, de fato a “Guerra é toda a pugna em que os contendores utilizam a força e a violência e vai desde a prática de hostilidades entre dois Estados até a legítima defesa individual, distinguindo os teóricos as diferentes formas com o uso de qualificativos particularizantes”<sup>308</sup>. Mas ela também é o drama recorrente da humanidade. Como diz o Padre António Vieira, guerra é:

“aquele monstro que se sustenta das fazendas, do sangue, das vidas, e quanto mais come e consome tanto menos se farta. É a guerra aquela tempestade terrestre, que leva os campos, as casas, as vilas, os castelos, as cidades e talvez em um momento sorve os reinos e monarquias inteiras. É a guerra aquela calamidade composta de todas as calamidades, em quem não há mal algum que, ou se não padeça ou se não tema, nem bem que seja próprio e seguro”<sup>309</sup>

O interessante é que mesmo para o Padre António Vieira, este mal, este monstro, poderia servir um propósito, o de assegurar a paz. De forma idílica a guerra tinha objetivos a cumprir: dar fim ao mal, restabelecendo a paz, justiça e harmonia<sup>310</sup>. Nesta perspectiva, as guerras se tornavam um *iudicium belli*<sup>311</sup>, um julgamento para a recuperação do que era bom e correto, ou seja, a guerra seria uma expressão das *estruturas*. E não a toa estas concepções bélicas frequentemente se traduziam em planos de ações concretas, como por exemplo aquela desenhada e articulada pelo Padre Vieira, que compreendia a guerra como meio, ou como uma medida para a implantação do Quinto Império.

No entanto, prudência exige que se deva evitar o agrupamento de todas as guerras como se todas pudessem ser interpretadas de uma única forma, como se todas fossem representativas de uma única maneira de

<sup>307</sup> CLAUSEWITZ, C.V. **Da Guerra**. S. Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 7.

<sup>308</sup> ALBURQUEQUE, R. **As represálias**: estudo de história do direito português (sécs. XV-XVI). Vol. I. Lisboa: Ed. do A., 1972, p. 106.

<sup>309</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão Histórico e Panegírico nos Anos da Rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia. Vol. V, Tomo XIV, p. 361. Sermão de número 196 na tabela.

<sup>310</sup> CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de Símbolos**. 13 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999, p. 481.

<sup>311</sup> GARCÍA FITZ. *Op. Cit.*, 2003, p. 26.

se pensar as *mentalidades*. Cumpre lembrar que na sociedade cristã medieval, por exemplo, já se teorizavam essas diferenças, inclusive com grandes repercussões jurídicas, com destaque especial para aquelas levantadas por Álvaro Pais:

Agora, para se ter um conhecimento mais claro desta matéria, note-se que há múltiplas guerras. Uma é a que se faz entre fiéis e infiéis e esta é justa por parte dos fiéis (Dec., tit. *De haereticis*, cap. *Excommunicamus*; C. XXIII, q. VIII, cap. *Dispar*). Outra é a que se faz entre fiéis de um lado e doutro, e esta é múltipla, porque é feita ou por autoridade do juiz ou do direito ou por autoridade própria (...)

Guerra Romana: Ora, para recapitularmos o exposto, pode dizer-se guerra romana a que se faz entre fiéis e infiéis, e esta é justa, como se disse acima no vers. *Agora, para se ter um conhecimento mais claro*. Chamo-lhe romana, porque Roma é a cabeça e mãe da nossa fê (C. XXV, q. I, cap. *Haec est fides* e cap. *Quoniam*; e Dec., tit. *De haereticis*, cap. *Ad abolendam*).

Judicial: A segunda é a que se faz entre os fiéis que atacam por autoridade do juiz, e esta pode chamar-se judicial e é justa, como acima se disse.

Presuntuosa: A terceira é a que fazem os fiéis à revelia do juiz, e esta pode chamar-se presuntuosa e é injusta, como se disse acima.

Lícita: A quarta é a que fazem os fiéis por autoridade do direito, e esta é lícita e justa, como se disse acima.

Temerária: A quinta é a que fazem os fiéis contra a autoridade do direito, e esta é temerária e injusta, como se disse acima.

Voluntária: A sexta é a que fazem os fiéis atacando os outros por autoridade própria, e esta pode dizer-se voluntária e injusta, como se disse acima.

Necessária: A sétima é a que fazem os fiéis defendendo-se com a autoridade do direito contra os que os atacam voluntariamente, e esta pode dizer-se necessária e justa, como se disse acima.

Por conseguinte, na romana, na judicial, na lícita, e na necessária, não se é obrigado à restituição; na presuntuosa, na temerária, e na voluntária, é-se

obrigado à restituição. Segundo isto, entenda-se o cap. *Sicut et infra* do tit. *De iureirundo* das Decretais; veja-se também o que aí anota Inocêncio mui lata e utilmente como é seu costume, bem como a glosa *Quomodo* às Dec., tit. *De restitutione spoliatorum*, cap. *Olim* I.<sup>312</sup>

Na atualidade continuamente vê-se surgir vários “novos” tipos de guerras<sup>313</sup>, ou seja, existem sempre novos debates, novas formulações ou reformulações, resgastes ou *heranças* que têm como base tipologias já existentes, cada qual com seu critério interpretativo, com seu próprio significado, suas próprias repercussões. E muito do sentido é dado através do contexto em que ela é travada. De maneira que, para aqueles que buscavam extrair delas algum significado, cada batalha tinha seu próprio peso, seus próprios símbolos. Pensando nisto, faz-se aqui um breve levantamento de algumas das tipologias bélicas que marcaram consideravelmente o medievo. Este levantamento difere, ou, em alguns casos, amplia, as considerações do Frei Álvaro Pais. Ressalta-se que os combates travados não se limitam a essas categorias, e tampouco são eles facilmente classificados. Isto é, uma guerra ou batalha compreendia uma culminação de vários ideais e expectativas, de maneira que uma guerra poderia facilmente se inserir em duas ou mais categorias. Envoltos por diferentes experiências com qualidades únicas, cada guerra articulou seu próprio *discurso*, fazendo com que a linha que define cada tipologia bélica ficasse menos nítida.

Contudo, para que se possa ter um melhor entendimento de como os homens e mulheres do medievo discerniam e entendiam a violência que eles tanto praticavam, faz-se necessário a explanação de alguns dos argumentos chaves usadas pelas mais diversas autoridades medievais. Será neste espírito de diálogo entre conceitos, doutrinas, e práticas que

---

<sup>312</sup> PAIS, F.Á. Multiplas espécies de guerras. In: \_\_\_\_\_. **Estado e Pranto da Igreja**. Livro II, vol. V, art. XLVI, letra I. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1995, p. 505.

<sup>313</sup> FERREIRA. Guerra, *Op. Cit.*, 1986, p. 876. Exemplos de tipologias bélicas da atualidade: “Guerra atômica, guerra bacteriológica, guerra biológica, guerra civil, guerra convencional, guerra de extermínio, guerra de morte, guerra de movimento, guerra de nervos, guerra de posição, guerra de trincheiras, guerra econômica, guerra fria, guerra global, guerra intestina, guerra limitada, guerra localizada, guerra nuclear, guerra psicológica, guerra química, guerra revolucionária, guerra santa, guerra sem cartel, guerra total”.



cumprir destacar algumas tipologias bélicas. Das quais nove aqui se enfatizam.

### 3.2.1. Guerra defensiva

De longe, o mais dominante tipo de guerra durante a Idade Média foi a do “tipo defensiva”, onde pessoas resistiam às invasões<sup>314</sup>. A guerra defensiva também provou ser a mais fácil de justificar. De certa forma, era uma guerra travada em resposta a uma agressão prévia. E o uso da violência como resposta a um ataque ou uma injustiça foi considerado como o mais legítimo direito<sup>315</sup>. Com o passar do tempo, o conceito de defesa própria foi ampliando e passou a incluir também o direito de defesa de bens e propriedade, bem como o de defesa territorial. Posteriormente, fruto de uma grande percepção por parte da Igreja o direito de *defesa própria* foi expandido para abraçar também o direito de “defesa da fé” (ou preservação/ manutenção da fé).

“As represálias, quer durante a Idade Média, quer durante os séculos seguintes, podiam exercer-se tanto por particulares, como pelo próprio Estado – e fossem elas cometidas no interesse deste ou de pessoas privadas – dependendo apenas das circunstâncias a adoção de uma ou outra modalidade”<sup>316</sup>. Com base neste princípio, a Igreja, como detentora da fé, também possuía o direito não só de se defender, como o direito de defender suas propriedades e especialmente o de defender sua fé de qualquer ameaça. Adiante, quando Papa Urbano II convocava a Primeira Cruzada, foi em *defesa* da Terra Santa e da Igreja do Leste (Bizantina) que ele clamou. Por essas razões, em um momento histórico onde muitos lutavam passionavelmente por sua fé, vê-se surgir várias guerras que bradavam o direito da defesa.

Neste sentido, dentre as páginas da segunda parte da *Crônica do Rei D. João I*<sup>317</sup>, registra-se um *discurso* exemplar deste fenômeno

<sup>314</sup> KEEN, M., **Medieval Warfare: A History**. New York: Oxford University Press Inc., 1999, p. 2.

<sup>315</sup> GARCÍA-FITZ. *Op. Cit.*, 2003, p. 25.

<sup>316</sup> ALBURQUEQUE. *Op. Cit.*, 1972, p. XIV. “As represálias, quer durante a Idade Média, quer durante os séculos seguintes, podiam exercer-se tanto por particulares, como pelo próprio Estado – e fossem elas cometidas no interesse deste ou de pessoas privadas – dependendo apenas das circunstâncias a adoção de uma ou outra modalidade”.

<sup>317</sup> LOPES, F. *Crônica Del Rei Dom João I, da boa memória*. *Op. cit.*, cap. XLII, 1977, p. 95.

inserido em cenário português. Supostamente proferido pelo monarca português D. João I, em 14 de Agosto de 1385, o *discurso*<sup>318</sup> oferece um exemplo claro da aplicação medieval do conceito de *guerra defensiva*. De caráter inspiracional, o texto mostra o monarca português buscando encorajar suas tropas momentos antes delas adentrarem o campo de batalha contra as forças rivais de Castela. O encontro militar, largamente conhecido por Batalha de Aljubarrota, foi, também, uma repercussão ou consequência do cisma papal de 1378, explicando o teor religioso do *discurso* monárquico.

O Grande Cisma encetou em torno de dois cardeais, Clemente VII e Urbano VI, ambos simultaneamente proclamavam-se herdeiros do trono papal após a morte do Papa Gregório XI, em 1378. Em Portugal, sob influência inglesa, o papado de Urbano VI, sediado em Roma, foi reconhecido como legítimo, enquanto no reino de Castela, o título de papa caía sobre Clemente VII em Avinhão. Na prática, essa divergência nos quesitos papais, traduziu-se em legitimação bélica por ambas partes. Do ponto de vista português, qualquer tentativa de Castela sobre terras portuguesas significaria um ataque direto, não só à *pátria*, mas também à Santa Igreja, reforçando a tese de uma *guerra defensiva* em Aljubarrota. Neste sentido, para os guerreiros de Portugal, a guerra em que estavam prestes a entrar remetia à uma guerra defensiva contra os *pagãos* castelhanos e o farsante papal. Isto é, não se tratava apenas de uma batalha travada afins de preservar sua própria segurança e proteção do reino, mas também era um combate que tinha como objetivo deter o Antipapa de apoderar-se da Igreja.

Como sugerido pela fala de D. João I, existiu um deslocamento geográfico por parte do inimigo cujo lema era “nosssos emmygos venham a nos”, tratando-se de uma invasão deliberada do território português pelas forças castelhanas, onde os portugueses correm risco

---

<sup>318</sup> O *discurso* na integra: “E estonce husando do custume de Judas Macabeo, como diz aquell doutor, começou desforçar os sseus, dizendo a todos: Amygos senhor(es), nom embargando que **nosssos emmygos venham a nos** em muyto grande multidom como veedes, nom queiraes temer o espanto que pooem, como ja dixe, mas sseede fortes e nom temaaes nada, pois que ligeira cousa he ao Senhor Deus sojugar muytos em mãos de poucos. **E pois elles veem a nos com gram ssoberba e desprezamento por nos destruyr e roubar e tomar molheres e filhos e quantos nos acharem; e nos, por nossa defemssom e do reyno e da nossa madre Ssanta Egreja, pellegemos com elles;** uos veeres oge como todos sseram vemicidos e deribados ante nos. E por em, em nome de Deus e da Virgem Maria cujo dia amenhaã he, seiamos todos fortes e prestes pera tomar delles vyngança, a quall teemos tanto na mão como todos bem vedes”.

contra sua integridade física e moral, afinal “elles veem a nos com gram ssoberba e desprezamento por nos destruyr e roubar e tomar molheres e filhos e quantos nos acharem”. Diante dessa ameaça iminente, o monarca lusitano categoriza a batalha a ser principiada como uma resposta bélica as injúrias, contundentemente legitimando e declarando que “nos, por nossa defemssom e do reyno e da nossa madre Santa Egreja, pellegemos com elles”. A aplicação do conceito medieval português<sup>319</sup> de *guerra defensiva* figura aqui aplicado de forma incisiva na narrativa de Fernão Lopes, reforçando que trata-se de uma guerra travada em resposta à agressões prévias.

Igualmente existe, dentre os sermões de António Vieira, um exemplar desta tipologia bélica. As congruências entre ambos os textos reforçam o enquadramento do pensamento dentro de sua matriz medieval. Comparavelmente, neste sermão pregado em 1641 no Colégio da Bahia, Vieira procede por inventariar todos os ataques sofridos por mãos dos inimigos durante os seis primeiros meses do ano<sup>320</sup>. A começar pelo primeiro, ele relata, “*em Janeiro a armada derrotada, tantos mil homens, tantos gastos, tantos aparatos de guerra perdidos. Em Abril a armada holandesa na Baía com grandes intentos, mas com maiores temores nossos; não nos esqueçamos que bem nos vimos os rostos*” Passando por Maio, ele segue a inventariar, “*em Maio saqueado e destruído o Recôncavo: tantas casas, tantas fazendas, tantos engenhos abrasados*”. E concluindo o inventário “*Em Junho o Rio Real ocupado pelo inimigo; os campos e os gados quase senhoreados, e as esperanças de os recuperar não quase, senão de todo perdida*”<sup>321</sup>. Todos estes ataques urgenciavam uma resposta enérgica por parte dos portugueses,

porque há-de vingar as injúrias da pátria”.  
Vindicaturas patriam; porque há-de restaurar este  
novo mundo: Instauraturus orbem; porque há-de  
restituir a liberdade aos que há tanto tempo a têm

---

<sup>319</sup> Novamente, é importante lembrar que o autor da narrativa, Fernão Lopes, escreveu por volta de 1440 e os eventos que ele relatou referem-se a um período muito anterior, o que torna, portanto, a narrativa um reflexo da perspectiva do séc. XV.

<sup>320</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão de Dia de Reis: Pregado este Sermão no Colégio da Baía, na festa que fez o marquês de Montealvão em acção de graças pelas vitórias e felizes sucessos dos primeiros seis meses de seu governo, no ano de 1641. Vol. I, Tomo II, p. 63. Sermão de número 13 na tabela.

<sup>321</sup> *Ibid*, p. 63

perdido: *Libertatem redditurus adventat*”, justificou o jesuíta com base no Evangelho, e comparando, “Ah Herodes holandês! Ah Jerosolyma pernambucana! Como te vejo turbada e perturbada!”<sup>322</sup>

Contou ainda, no mesmo sermão, sobre a vez que “*Pediram os do Espírito Santo que os socorrêssemos com armas e munições*” e de como antes de que se pudesse “*chegar o socorro da Baía; e de duas espadas que podiam assitir à defesa, peleje só a de dentro, e que fique de fora embainhada, para que os mesmos desmaios da prudência humana confessem que se deve a glória ao braço divino*”. E esforçando seus compatriotas Vieira exclama, “*Ora pelejai, pelejai, poucos mas valorosos portugueses, pelejai, e vencei animosamente, que ainda Deus é por nós. Não peçaís socorro de armas à Baía, não peçaís ao Rio de Janeiro, que um e outro há-de chegar tarde: pedi o socorro ao Céu, pedi as armas a Deus*”. Afinal “*é sua Divina Providência tão cuidadosamente prevenida para convosco*” que irá providenciar “*milagrosa defesa*”.

O direito à represália ou defesa está tão imbuída no pensamento vieiriano que para o jesuíta é importantíssimo estar preparado para este tipo de guerra, que por natureza depende mais da vontade do inimigo, haja vista a necessidade prévia da agressão. Tanto que em um sermão dedicado à São Roque, apenas um ano depois, em 1642, ele faz severas críticas aos portugueses por não estarem preparados para uma eventual guerra de defesa, lembrando aos presentes “*É certo que nas Cortes passadas se prometeram subídios para a guerra, quantos fossem necessários à conservação do Reino*”<sup>323</sup>, mas estas promessas não estavam sendo cumprida, tanto que

Há cidades em Portugal, que sem estarem tão longe de Castela, como Roma de Cartago, nem as dividir um mar, senão um pequeno rio, e algumas uma linha matemática; tão confiadas estão de si mesmas, que por mais que são mandadas fortificar, não se fortificam, havendo (à maneira dos Espartanos) que

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 63

<sup>323</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão de São Roque: Pregado na Casa Professa da Companhia, em Lisboa, em 1642. Vol. III; tomo VIII, p. 29. Sermão de número 99 da tabela.

onde estão os peitos dos seus cidadãos, não são necessárias muralhas<sup>324</sup>

Da mesma forma, ele critica os homens, em especial os da nobreza, que não estão dispostos, ou preparados, caso seja necessário defender Portugal contra um eventual ataque do inimigo.

Há homens em Portugal, que sem terem gastado os anos nas escolas de Flandres, nem campeado nas fronteiras de África, por mais que os mandam ter armas, e exercitá-las, têm por afronta ou por ociosidade este exercício; como se fora contra os foros da nobreza prevenir a defesa da pátria; ou puderam, sem exercitar as armas, entrar naquele número ordenado de gente, que por constar de homens exercitados, se chama exército<sup>325</sup>.

Isto é, para Vieira, a defesa da pátria é obrigação de todos, independente de sua posição hierárquica.

### 3.2.2. Guerra ofensiva

Apesar das guerras classificadas como *defensivas* constituírem a maioria dos confrontos bélicos da Idade Média, as investidas de ofensa mostraram-se bastante presentes. A *guerra ofensiva* foi engajada com vários objetivos em disputa, o mais popular sendo o de conquista territorial. A conquista territorial significava mais do que terra e território, ela era, também, emblemática da aquisição de poder e prestígio. A posse de terras revelou-se uma maneira rápida e eficaz para líderes militares ganharem cada vez mais reconhecimento e respeito. Em uma sociedade onde ascensão social e política eram raras, a *guerra ofensiva*, que previa as conquistas territoriais, provou ser um método eficaz de ganhar titulações, nomeações e favores. Outro atrativo visível foi o saque. A perspectiva de ir à guerra e poder adquirir bens materiais demonstrou ser enérgica e um argumento bastante favorável para o recrutamento de guerreiros.

No entanto, a mais inovadora forma de motivar guerreiros a se engajarem em atos de violência foi a guerra ofensiva que visava a

---

<sup>324</sup> *Ibid*, p. 29.

<sup>325</sup> *Ibid*, p. 29

expansão religiosa. Com o intento de expandir a Cristandade, a Igreja fez amplo uso da guerra ofensiva. Essa idéia, tanto quanto revolucionária, quedava-se reforçada pela faceta missionária da fé cristã, cujo objetivo era o estabelecimento do reino de Deus sobre toda a terra<sup>326</sup>. Com o intento de converter toda a humanidade, a Igreja precisou ser mais taxativa e agressiva, precisou cada vez mais conquistar e “converter” mais povos. Conseqüentemente, a expansão militar e política do Império tronaram-se, inquestionavelmente, atreladas à dilatação da fé. A combinação destes dois particulares, do desenvolvimento político da Igreja e da expansão da “Verdadeira Fé” provou uma aliança poderosa.

O impacto dessa aliança pode ser constatado na homilia do Frei João de Xira, extraída da *Crónica da Tomada de Ceuta*<sup>327</sup>, do cronista Gomes Eanes de Zurara. O ano era 1415, e os portugueses, sob as hostes do monarca D. João I conquistaram a cidade africana de Ceuta. Dias após a tomada da cidade, durante uma cerimônia de ordenação cavaleiresca, o frade recitou uma prédica aos que estavam presentes. Durante o sermão, João Xira reconhece a natureza ofensiva da empreitada lusitana cujo o intento, para o religioso, fora sempre a expansão da Igreja Católica. João Xira segue prestigiando os guerreiros, afirmando que,

mujoy mayor mereçimento he a uos, tirardella de poder dos jmfiees”, para ele esta é a principal glória “pera elRey nosso senhor, e pera todos uos outros seus criados e naturaas”. Afinal, foi “per força de uossos trabalhos”, ele diz aos guerreiros, que foi edificada “huña casa aa homrra e louuor de nosso Senhor Deos” em terras que anteriormente estavam “sogeita aos maaos e abominauees sacrificios”<sup>328</sup>.

A *Crônica da Tomada de Ceuta* e a presença dos portugueses no norte da África marcou o início da aplicação prática, por assim dizer, da filosofia expansionista portuguesa. E, de certa forma, vemos o Frei João Xira como um propagandista clerical dos ideais dessa ofensiva bélica cuja fundamentação primordialmente se baseava em fundamentos

---

<sup>326</sup> MURPHY. *Op. Cit.*, p. 274: “Even the Jews had been asked merely to safeguard the Word, not spread it to all mankind. This seems to indicate that Christianity is innovative in its missionary aspect”.

<sup>327</sup> ZURARA, G.E. *Op. Cit.*, cap. LRvj, p. 253.

<sup>328</sup> *Ibid*, p. 253.

religiosos. Neste sentido, para ele e para os portugueses, não bastava apenas recuperar o que uma vez pertencera legalmente aos cristãos “*e nom tam soamente aquellas que foram da nossa ley*”, ele enfatiza, “*mas a todallas outras, em que os jmfiees fazem seus sacrificios*”<sup>329</sup>. Tratava-se de uma chamada ofensiva, cujo objetivo era o de invadir e conquistar terras alheias. O incentivo era o de tolerância zero frente as casas santas muçulmanas que os portugueses cristãos deveriam “*quebramtar ou tornar em moesteiros e jgreias*”, a lógica era a de que, através desses atos de violência e intolerância eles mostrariam “*sinall de uerdadeyroos seuidores de Christo*”.

João Xira detalha que existem dois passos ou “*duas guisas*” para os guerreiros servirem “*nosso Senhor*”. O primeiro passo é o exercício militar propriamente dito, onde “*lamçastes desta çidade os maaos jmfiees, e os tirastes da posse de seus templos, que ssom as suas mezquitas*”, ou seja, o de conquistar a cidade. O segundo seria o de tornar “*aquella meesma casa em templo uerdadeyro, que he a jgreia do nosso Senhor*”<sup>330</sup>, isto é, para servir plenamente como um militante de Cristo, além de despojar os infiéis de suas terras, era preciso também erguer nos lugares santos da tradição islâmica novos espaços de veneração cristã. Nas concepções providencialistas do Cristianismo, tudo isto já estava previsto nos planos divinos onde “*des o fundamento desta çidade teue o nosso Senhor Deos hordenado de seer aqui posta a cabeça da jgreia de toda a terra dAffrica*”.

Conforme o *discurso* do Frei João Xira apresentado por Eanes Zurara, observa-se na *guerra ofensiva* de Ceuta os fundamentos que iriam veicular toda a política expansionista portuguesa dos séculos seguintes. De acordo com os *discursos* legitimadores, a dilatação da fé se torna o foco, ou, ao menos o pretexto, das práticas de ofensiva militares. Esse tipo de oratória, baseada em ideais morais, principalmente de cunho religioso, causavam mais impacto no recrutamento de guerreiros do que *guerras ofensivas* que prometiam ganhos através dos saques, pilhagem, ou até mesmo da velha promessa de conquista de terras. O manto ético da expansão religiosa provou-se tão efetivo que rapidamente se tornou a estratégia discursiva principal nos *discursos* justificativos das *guerras ofensivas*.

Ainda, no século XVII, se observa o conceito de *guerra ofensiva* aliado aos objetivos religiosos da Igreja, onde novamente Portugal irá

---

<sup>329</sup> *Ibid*, p. 253

<sup>330</sup> *Ibid*, p. 253.

protagonizar um papel de destaque<sup>331</sup>. Trata-se da conversão universal que deu fundamento à todo regime escravista da Modernidade. Para Antônio Vieira, missionário fervoroso, a propagação da Fé legitimava as ações bélicas de conquista, conforme consta em diversos de seus sermões. “*Ser apóstolo nenhuma outra cousa é senão ensinar a fé e trazer almas a Cristo: e nesta Conquista ninguém há o que não possa, e ainda que o não deva fazer*”, esclarece Vieira a propósito do apostolado em sermão dedicado ao Espírito Santo<sup>332</sup>. O jesuíta propõe uma ligação indissociável entre o apostolado do próprio Cristo, o missionado dos religiosos e as atuações bélicas daqueles que pegam em armas, que se dá através dos objetivos expansionistas da Igreja. Prova desta relação é a “*missão do rio das Amazonas, que amanhã parte (e que Deus seja servido levar e trazer tão carregada de despojos do Céu, como esperamos, e com tanto remédio para a Terra, como se deseja)*”<sup>333</sup>. Nesta empreitada, “*que português vai de escolta, que não vá fazendo ofício de apóstolo?*”, questiona. “*Não só são apóstolos os missionários, senão também os soldados e capitães; porque todos vão buscar gentios, e trazê-los ao lume da fé, e ao grémio da Igreja*”, conclui.<sup>334</sup>

A seguir, Vieira explana sobre a necessidade da guerra visando objetivos de conversão para a edificação de uma Igreja una e universal. “*Pois também os soldados concorrem para a formação da Igreja? Sim; porque muitas vezes é necessário que os soldados com suas armas abram e franqueiem a porta, para que por essa porta aberta e franqueada se comunique o sangue da redenção, e a água do baptismo: Et continuo exivit sanguis, et aqua*”<sup>335</sup>. Para além “*quando a fé se prega*

---

<sup>331</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão de Dia de Reis: Pregado este Sermão no Colégio da Baía, na festa que fez o marquês de Montealvão em acção de graças pelas vitórias e felizes sucessos dos primeiros seis meses de seu governo, no ano de 1641. Vol. I, tomo II, p. 94. Sermão de número 13 na tabela. Vale a pena lembrar que, para o Padre Vieira, em termos de tática militar, “A verdadeira guerra defensiva, é a que ofende ao competidor dentro em suas terras; e nunca as cidades estão mais seguras ao perto, que quando o inimigo se divide, e se entretém ao longe” Isto é, guerras de preempção, poderiam também servir para legitimar defesa.

<sup>332</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão do Espírito Santo: Pregado na cidade de São Luís do Maranhão, na igreja da Companhia de Jesus, em ocasião que partia ao rio das Amazonas uma grande missão dos mesmos religiosos. Vol. II, tomo V, p. 420. Sermão de número 67 da tabela.

<sup>333</sup> *Ibid*, p. 420.

<sup>334</sup> *Ibid*, p. 420.

<sup>335</sup> *Ibid*, p. 420.



*debaixo das armas, e à sombra delas, tão apóstolos são os que pregam, como os que defendem; porque uns e outros cooperam à salvação das almas*”<sup>336</sup>.

Isto porque a dilatação da fé, ou o missionado consiste de duas fases: uma primeira, a conquista propriamente dita, que envolve maior violência e requer maior participação dos soldados<sup>337</sup>; e uma segunda, cujos maiores trabalhos ficam, majoritariamente, por conta dos religiosos. Prefiguração deste encargo é a história bíblica de Jeremias “*Escolhem Deus e avisou a Jeremias para uma missão muito semelhante às nossas; porque era para derrubar e edificar: Ut destruas, et aedifices, assim como nós imos derrubar a gentildade, e edificar a*

---

<sup>336</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão do Espírito Santo: Pregado na cidade de São Luís do Maranhão, na igreja da Companhia de Jesus, em ocasião que partia ao rio das Amazonas uma grande missão dos mesmos religiosos. Vol. II, tomo V, p. 421. Sermão de número 67 da tabela.

<sup>337</sup> Sugere-se ao leitor a conclusão última do tratado escrito como fonte argumentativa sobre o Quanto é justo que se favoreça o Brasil, por ser de tanta utilidade ao reino de Portugal in ANTONIL, A. J. **Cultura e Opulência do Brasil**: [1711]. (Introdução e notas de André Mansuy Diniz Silva). São Paulo, Edusp, 2007, p.11. Nas palavras de TAUNEY, A. E, estudioso e biógrafo desta edição, Cultura e Opulência trata-se da obra de “André João Antonil (João Antônio Andreoni, S.J.), nascido no dia 8 de fevereiro de 1649 em Luca, na Toscana (Itália), entrou para a Companhia de Jesus a 20 de maio de 1667. Chegou ao Brasil, a convite do Padre Antônio Vieira, aos trinta e dois anos de idade, na qualidade de visitador de sua Ordem”. Antonil “escreveu Cultura e Opulência do Brasil no início do século XVIII, obra em que revela o espírito de arguto observador da vida brasileira colonial”. Um trecho de particular relevância ao reconhecimento do papel desempenhado pelo soldado é quando Antonil pede que se cumpra os pagamentos aos soldados, p. 205: “*Se os senhores de engenhos, e os lavradores do açúcar e do tabaco são os que mais promovem um lucro tão estimável, parece que merecem mais que os outros preferir no favor e achar em todos os tribunais aquela pronta expedição que atalha as dilações dos requerimentos e o enfado e os gastos de prolongadas demandas. Se cresce tão copioso o número dos moradores, naturais de Portugal, que cada vez mais povoam as partes que antes eram desertas, ficando muito distantes das igrejas, é justo que estas se multipliquem, para que todos tenham mais perto o necessário remédio de suas almas. Pagando-se tão pontualmente a soldadesca que assite nas praças e nas fortalezas marítimas, não poderiam deixar de sentir os que para isso concorrem, se com serviços iguais não fossem adiantados nos postos*”.

*cristandade: e era para arrancar e plantar: Ut evellas, et plantes, assim como nós imos arrancar a superstição*<sup>338</sup>.

Em uma outra oportunidade, Vieira pregou sobre os diferentes níveis, ou até mesmo tipos de resistência encontrados em cada fase do processo de conversão<sup>339</sup>. “*Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé*” se propôs a explicar, “*Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificulosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados*”, estas “*resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem*”. Mas geralmente “*uma vez rendidos, uma vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes como estátuas de mármore, não é necessário trabalhar mais com eles*”, afirmou.<sup>340</sup>

Porém, conta Vieira, “*há outras nações pelo contrário (e estas são as do Brasil) que recebem tudo o que lhes ensinam, com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir*”. Sugerindo o pregador limitada capacidade de resistência militar dos nativos das Américas frente aos povos da África, alguns dos quais já submetidos e convertidos ao Islamismo e, portanto aliados e assistidos pelo poderio bélico do Império Turco. Contudo, o Padre António Vieira irá se queixar que esta fraqueza militar não significa conversão sem resistência, já que os brasis podem ser comparados à “*estátuas de murta, que em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram*”.<sup>341</sup>

### 3.2.3. Guerra contra os infiéis

Faz-se necessário aqui ressaltar uma distinção entre aquelas guerras travadas entre cristãos e aquelas travadas contra os “Infiéis”.

<sup>338</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão da Exortação Primeira: Em véspera do Espírito Santo: Pregado na Capela interior do Colégio. Vol. II; tomo V, p. 387. Sermão de número 66 da tabela.

<sup>339</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão do Espírito Santo: Pregado na cidade de São Luís do Maranhão, na igreja da Companhia de Jesus, em ocasião que partia ao rio das Amazonas uma grande missão dos mesmos religiosos. Vol. II, tomo V, p. 409. Sermão de número 67 da tabela.

<sup>340</sup> *Ibid*, p. 409.

<sup>341</sup> *Ibid*, p. 409.

Uma vez que “a lei de guerra aplicava-se com todo o rigor, exclusivamente aos povos pagãos, por exemplo, na escravidão dos prisioneiros de guerra, vedada para prisioneiros cristãos”<sup>342</sup>. Portanto, a classificação do inimigo como “infiel” ou cristão provou não ser um mero detalhe, pois acarretava grandes consequências. Compreender o que esta distinção representava é importante para entender um pouco mais sobre a “mentalidade” medieval<sup>343</sup>. Afinal, neste cenário de forte intolerância religiosa, que caracterizou a Idade Média, o “Infiel” passou a ser um inimigo desejado<sup>344</sup>. Para a Igreja medieval, os “outros”, ou seja, aqueles que não eram cristãos, caíam em uma categoria judicial diferente. “Contra o herege, o infiel e os pagãos” “não existia a necessidade de ser previamente atacado pelo inimigo”<sup>345</sup>. Na realidade, o “infiel” representava Satanás enquanto os cristãos representavam Deus, em uma batalha celestial que tinha expressão na terra. Por isso é importante notar que a guerra contra o infiel era sempre envolta e vestida por tecidos religiosos. Contudo, esta concepção dita medieval irá extrapolar os limites da periodização estando presente

---

<sup>342</sup> HÖFFNER, J. **Colonização e Evangelho**: ética da colonização espanhola no século de ouro. 2.<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Presença Edições, 1977, p. 64.

<sup>343</sup> ALBURQUEQUE, R. **As represálias**: estudo de história do direito português (sécs. XV-XVI). Vol. I. Lisboa: Ed. do A., 1972, p. 108. “Por último, a regra de início formulada, recebia nova forma com a exclusão da servidão nas guerras entre cristãos. Era o receituário tradicional – porquanto também Bártolo, Aretinus e Francisco Arias estabeleceram essas delimitações com maior ou menos clareza e amplitude, como o fariam Cabedo e Bento Gil tendo este último apresentado igualmente uma noção de guerra pública nos moldes tradicionais e o comum da doutrina”.

<sup>344</sup> HÖFFNER, *Op. Cit.*, 1977, p. 58. Ressalta-se que “Tomás de Vio Caetano (1469-1534) foi o primeiro a usar uma nova divisão, muito repetida no século XVI, graças ao seu aspeto de formulação atualizada. Caetano resume os infiéis em três categorias: pagãos, judeus e hereges. E explica: um primeiro grupo de infiéis está, de direito e de fato, sujeito aos príncipes cristãos, tais os judeus, hereges e mouros. ‘Igreja e Estado podem promulgar leis contra eles, em benefício do nome cristão ou para piedosas finalidades.’ Outros infiéis deveriam, por direito, estar sob o domínio cristão, mas de fato, são independentes, assim os infiéis em territórios outrora cristãos e perdidos atualmente. ‘Esses não são apenas infiéis, mas inimigos dos cristãos.’ O terceiro grupo não nos está subordinado, nem de direito, nem de fato: os aborígenes de países que nunca fizeram parte do Império Romano. ‘Nenhum rei, nenhum imperador e nem mesmo a Igreja romana podem fazer guerra contra eles’”.

<sup>345</sup> GARCÍA-FITZ, *Op. Cit.*, 2003, p. 53.

também nos *discursos* da modernidades, como os do Padre António Vieira, por exemplo.

Importante notar também que se usou aqui a expressão “infiel”. A escolha da palavra foi proposital, sendo o objetivo o de mostrar exatamente a intolerância recíproca que existia entre cristãos e muçulmanos. O termo foi bastante utilizado nos documentos e fontes da Cristandade medieval para assinalar não só muçulmanos como também hereges, pagãos e às vezes judeus. Exatamente pelo termo abarcar conotações políticas e jurídicas, para além das religiosas, se optou por utilizá-lo assim como ele se encontra em seu contexto original. Portanto, ao fazer uso da palavra infiel, pretende-se primeiramente referir-se ao muçulmano, partindo das fontes escritas pelos cristãos da Idade Média. Toda a intolerância e preconceito embutida neste termo serão mantidas a fim de expô-las e não de as condenarem ou aprová-las.

Neste sentido, quando se encontram nos documentos referências às guerras contra os infiéis, sabe-se que estas representavam mais do que domínio de forças. As guerras contra os infiéis, principalmente contra os da fé islâmica, despertavam na imaginação medieval uma série de simbologia religiosa<sup>346</sup>. Assim, eles, os infiéis, formavam o inimigo por excelência, por assim dizer, o maior de todos a serem combatidos de forma implacável. Contra os infiéis tudo era permitido, e ilimitado.

Fazendo uso dessa classificação, Papa Urbano VI categoriza o “*Mourro d Ultrra Mar*” em um relato extraído *Crónica dos Sete Primeiros Reis*<sup>347</sup>, onde o herdeiro de São Pedro pede o auxílio do rei D. Afonso III (1248-1279) contra os “*contra os dictos jnfieys*”. O monarca português vivia em conflito constante contra os contingentes muçulmanos pelo controle da Península Ibérica, e seu sucesso militar em “*persegujr a terra d Afriqua com grande frota de naujos, fazemdo lhe gram dapno e estraguo*” gerou comoção na cristandade. A “*fama de seus boms feytos*” chegou aos ouvidos do Papa, que imediatamente pediu que seus ministros levassem uma proposta a D. Afonso III. Se o monarca português aceitasse “*tomar a Cruz de Jesu Christo*” contra os infiéis, formando uma aliança militar, o Papa lhe concederia “*remjsão de seus pecados*”. Afonso III aceitou a proposta, afinal, como bom cristão o rei deveria impedir os muçulmanos “*que tinham a Casa Santa em doesto da fee Christã*”. Contudo, o monarca

<sup>346</sup> Igualmente, os inimigos da fé protestante, pejorativamente chamados de hereges irão desencadear sentimentos similares aos católicos durante o período colonial.

<sup>347</sup> *Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal, Op. Cit.*, cap. XII, p. 279.

impôs uma condicional a de que “*elRey de França per pessoa pasase o mar*” com ele contra os infiéis. As *guerras contra os infiéis* possuíam conotações jurídicas e religiosas que se diferenciavam em muito de outras classificações bélicas. Neste caso específico, vemos o envolvimento da Sua Santidade e a troca de remissões de pecados por alianças militares.

Séculos adiante, veremos a ampliação do conceito de *infiel* aplicado aos protestantes e escravos oriundos das diversas conquistas lusitanas. Esta aplicação, ou apropriação, vai de encontro às concepções da *longa duração*, onde *permanências* herdadas, que partem de uma visão cosmológica medieval, estruturam novos elementos conforme seu surgimento histórico.

Com efeito, imbuído ao patriotismo lusitano e no “ser português”, estava implícito o brio de uma luta transcendente contra os inimigos do Catolicismo, *os infiéis*, tal como comprovava a própria história do Reino. O “ser português” não só partia deste orgulho, como também deste *dever de luta*. Os escritos vieirianos nos dá pistas desta longa tradição, desta *herança* medieval, e reporta:

E tal é, e foi sempre desde o nascimento de Portugal em reino, a antipatia dos seus reis, e antes de terem este título, dos que Deus ia preparando para o serem; porque já então tinha semeado e infundido neles esta natural aversão e sobrenaturais espíritos contra Mouros e Turcos como de homens contra homens, mas como de cristãos e professores da fé e lei divina, contra a canalha brutal dos infames seguidores da ímpia e blasfema cegueira maometana<sup>348</sup>.

---

<sup>348</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. *Discurso Apologético*: Oferecido secretamente à rainha nossa senhora para alívio das suas saudades, depois do falecimento do príncipe D. João, primogênito de SS. Majestade. Vol. V, tomo XV, p. 72. Sermão de número 198 da tabela. Completa o texto: “Foi concebido o reino de Portugal, antes de o ser no conde D. Henrique; e estando ainda em embrião, já estava animado com os espíritos da conquista de Jerusalém, para onde Henrique caminhava desde França, para onde foi de Portugal por general do socorro que el-rei D. Afonso de Leão seu sogro mandou ao papa Urbano II, pelo qual foi eleito em um dos doze capitães em que se repartiu o peso de todas as armas católicas. Nasceu o mesmo reino nos Campos de Ourique entre os braços armados de el-rei D. Afonso o primeiro, e ali com tantos impulsos dos mesmos espíritos, como se viu na prodigiosa vitória contra os imensos exércitos dos cinco reis mouros. Tornou Miramolim a

inundar o reino com quatrocentos mil cavalos, e quinhentos mil infantes contra el-rei D. Sancho I, que também foram desbaratados, repartindo-se a vitória entre a espada de Deus e a de Sancho, o qual não contente de ter vencido a Mafoma em Portugal, o mandou vencer fora do reino pelo seu mestre de Avis na batalha de Alarcos. Contra D. Afonso II se aquartelaram em Elvas com numerosos exércitos os dous reis mouros de Sevilha e Xaém; porém com os espíritos do primeiro Afonso, que viviam no valeroso neto, ele não só venceu em batalha campal aos dous reis mouros; mas entrando com as armas vencedoras por suas próprias terras, pôs a ferro e a fogo toda Andaluzia.

El-rei D. Sancho II, posto que infamado de pouco cuidadoso, não se descuidou daquela obrigação, que nos reis portugueses parece maior ainda que a de cuidar dos vassalos; e fez tal guerra aos Mouros, que recuperou de sua tirania o reino dos Algarves. Tornaram sobre ele as armas da Mourama, e logo viram sobre si a el-rei D. Afonso III, que não só as desalojou dali, e das relíquias que ainda conservavam em alguns lugares de Portugal, mas os foi conquistando nas suas fronteiras, em que lhe ganhou vilas e castelos. El-rei D. Dinis, posto que ocupado em pacificar as outras coroas de Espanha, e também a sua, ajudou poderosamente a el-rei D. Fernando de Castela na intentada conquista contra os Mouros de Granada. Em socorro destes passou el-rei de Marrocos com as forças de toda África, reinando já em Portugal D. Afonso IV, o qual em pessoa marchou logo a Sevilha, onde duvidando-se da batalha pela multidão imensa dos bárbaros, ele só a aconselhou, e foi o primeiro que a venceu. Em el-rei D. Pedro e D. Fernando parece que estiveram um pouco adormecidos estes espíritos, por não haver já mouros que conquistar ao perto; mas ressuscitaram tão ardentes e generosos em el-rei D. João o I, que indo-os buscar em África, lhe tirou das mãos em um dia, e sujeitou à sua coroa a famosa cidade de Ceuta. Sustentou-a poderosamente el-rei D. Duarte; e logo el-rei D. Afonso V, chamado o Africano, tendo já tomado Alcácer aos Mouros, com maior e mais arriscado empenho se fez senhor de Tânger.

Prossseguiu as mesmas empresas el-rei D. João o II por mar e por terra, ganhando praças interiores, e fundando fortalezas; e pondo já os pés sobre o mar para passar a África em pessoa, bastou a fama desta resolução para conseguir o fim dela. El-rei D. Manuel conquistou muitas cidades africanas, e fez tributárias outras, mas com os olhos em Jerusalém, e na extinção total da seita maometana, representou por seus embaixadores aos sumos pontífices que se fizesse a guerra ao Turco juntamente por ambos os mares, e que ele tomaria à sua conta toda a do mar Roxo, e para a do Mediterrâneo concorreria com trinta galeões. D. João o III ajudou a guerra de Tunes com a pessoa de seu irmão o infante D. Luís, e competente armada: e posto que não continuou a conquista da Mourama vizinha foi para mais estender, e apertar a remota. El-rei D. Sebastião, solicitado do papa Pio V que casasse em França, prometeu que aceitaria o casamento, se el-rei cristianíssimo lhe desse por dote entrar com ele em liga contra o Turco: finalmente só, e sem sucessor, se embarcou para África, onde provou com a

Estando, pois, concretizada a tarefa de historiar a luta portuguesa contra os infiéis, Vieira conclui que “que este natural e hereditário espírito dos reis portugueses, tão singular entre todos os príncipes cristãos” foi “continuado por mais de quinhentos anos em tantas batalhas contra Maometanos e tão favorecido do Céu em tantas vitórias”, comprovando, portanto, com a própria historiografia do Reino, que tratava-se de “um manifesto sinal de serem eles os destinaos por Deus para últimos vingadores das injúrias de sua igreja e que para sempre tirem do Mundo e acabem este maior perseguidor e tirano da cristandade.”<sup>349</sup>

No entanto, é importante notar que a amplificação do conceito de infiel e sua aplicação à outros povos de forma general e indiscriminada, não significava que cada uma dessas categorias não acarretassem significados e simbolos próprios, especialmente para o estudado Vieira. O jesuíta estava ciente das diferenças de cada uma das religiões, mas não negava também o que algumas delas tinham em comum.

Entre os judeus e os cristãos-novos, por exemplo, permaneceu um debate importante na modernidade, principalmente nos territórios portugueses, um debate que influenciou muito António Vieira, uma vez

---

vida, quanto maior era o seu zelo de conquistar aqueles inimigos da Fé, que todos os outros respeitos.

Nesta morte se sepultaram com o Reino as empresas africanas: mas assim como o Reino ressuscitou na restituição de el-rei D. João o IV, assim nele renasceram também os mesmos espíritos: porque no meio de tantas guerra poupava e ia fazendo tesouro para ter (como comunicou a um seu confidente) com que fabricar armada, e passar contra o Turco. Com estes gloriosos intentos atravessados no peito acabou a vida aquele memorável rei, dos quais porém deixou por herdeiro ao príncipe, hoje rei D. Pedro II nosso senhor, que Deus guarde, tão ardentemente inclinado a esta guerra sagrada, como já se tem começado a ver no socorro que mandou contra o sítio de Orão, e nas duplicadas armadas a sitiá a barra de Argel, e correr e infestar aquelas costas, para que os seus marinheiros e soldados tão práticos do Oceano, as reconheçam e sondem, e as proas de seus galeões se ensinam a entrar as portas, e cortar as ondas do Mediterrâneo, até o tempo meditado de chegar ao cabo dele, e aparecer formidável lá com sua real presença. A mesma ofereceu Sua Majestade para a presente guerra do Turco ao santíssimo e valerosíssimo promotor dela Inocêncio Undécimo nosso senhor, sendo o seu socorro, posto que desigual à grandeza do seu ânimo, o primeiro e mais pronto que apareceu em Roma”.

<sup>349</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *op. cit.*, 1959. *Discurso Apologético*: Oferecido secretamente à rainha nossa senhora para alívio das suas saudades, depois do falecimento do príncipe D. João, primogênito de SS. Majestade. Vol. V, tomo XV, p. 72. Sermão de número 198 da tabela.

que suas posições controversas sobre esta categoria acarretariam, eventualmente, em acusações pela Santa Inquisição<sup>350</sup>. Porém, no tocante aos judeus, Vieira, em seus *discursos*, dá pistas de como ele compreendia, ou melhor, englobava estes em sua visão cosmológica. Para ele, quando “Cristo expirou, rasgou-se o véu do Templo, em sinal de que também a Sinagoga expirava, e se acabava a monarquia hebréia”, pois “romperem-se as cortinas dos seus mistérios, e rasgarem-se os véus de seus segredos”, para o jesuíta, este acontecimento era um claro sinal “que de se acabar um império, uma monarquia”<sup>351</sup>. No entanto, diferentemente dos protestantes, escravos (africanos ou americanos), e dos já mencionados muçulmanos, os judeus para Vieira contabilizava como um inimigo, por assim dizer, mais próximo. Pois este reluzia uma raiz em comum com os cristãos. Na realidade, os cristãos são herdeiros de uma memória hebraica:

Cousa maravilhosa é, que o morgado de Abraão se continuasse sem quebra até Cristo, correndo neste intervalo dous mil e trezentos anos. Não morriam estes homens? Morriam; mas como cada um tinha outro que lhe sucedesse, sendo os herdeiros mortais, fizeram imortal a herança. Sem estes refêns da

---

<sup>350</sup> FRANCO, J. E.; TAVARES, C. C. **Jesuítas e Inquisição**: cumplicidades e confrontações. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2007, p. 34. Algo ainda não mencionado mas que vale ressaltar é a participação da Companhia de Jesus na implantação da Santa Inquisição. Sobre este assunto destaca-se que “Porém, no quadro da mentalidade do tempo e dos jogos de poder e de influência a que a Companhia de Jesus não poderia ser alheia, sob pena de hipotecar sua implantação e afirmação no seio das sociedades católicas, foi, de fato, chamado a colaborar com uma insituição que se tornou cada vez mais dominante na regulação das relações sociais, na normalização das vivências e manifestações religioso-culturais e na domesticação dos costumes e da mentalidade. Num estudo mais descomprometido ideologicamente, o historiador jesuíta John W. O’Malley dá conta dessa inapagável cumplicidade, salientando que o próprio Inácio de Loyola ofereceu seu apoio a D. João III, a fim de alcançar a desejada confirmação papal para a implantação do Tribunal da Inquisição em Portugal”.

<sup>351</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *op. cit.*, 1959. Sermão do Esposo da Mãe de Deus S. José: Pregado na Capela Real, em dia dos anos de El-Rei D. João IV. Vol. II, tomo VI, p. 398. Sermão de número 81 na tabela.



mortalidade, se o herdeiro é um só, tão arriscada tem a herança como a vida<sup>352</sup>

Tanto era verdade que Cristo “representava em sua Pessoa os dous povos, de que o mesmo gênero humano se compunha—o judaico, e o gentílico”, porém, no momento de sua crucificação, “Deus naquela hora deixava e lançava de si o povo judaico, por isso Cristo, enquanto representava o mesmo povo, se lamentava de se ver deixado”<sup>353</sup>. O tão esperado Messias já estava, mas “os judeus (que agora não cansam) de esperar”<sup>354</sup>, negam a Sua vinda. Vieira chega até mesmo a considerar cristãos os judeus da antiguidade bíblica “Ninguém repare em eu lhes chamar cristãos”, adverte Vieira no “Sermão da Epifania”<sup>355</sup>.

Já “[o] herege, como inimigo doméstico,(que) das palavras de Cristo forma armas contra o mesmo Cristo”<sup>356</sup>, eram para Vieira desprezáveis. Este desprezo vem de longa data desde os primórdios da união entre Igreja e Estado<sup>357</sup>. Os hereges deturpavam, ou distorciam as doutrinas católicas, ao mesmo tempo em que juravam sua fidelidade em

---

<sup>352</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão de Acção de Graças. Vol. V, tomo XV, p. 177. Sermão de número 199 na tabela.

<sup>353</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão do Rosário: Sermão Primeiro: Com o SS. Sacramento Exposto. Vol. IV, tomo X, p. 271. Sermão de número 135 da tabela.

<sup>354</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *op. cit.*, 1959. Sermão do Santíssimo Sacramento: Pregado em Santa Engrácia, no Ano de 1645. Vol. II, tomo VI, p. 89. Sermão de número 72 da tabela.

<sup>355</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão da Epifania: Pregado na Capela Real no Ano de 1662. Vol. I, tomo II, p. 17. Sermão de número 12 da tabela.

<sup>356</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão do Santíssimo Sacramento: Pregado em Santa Engrácia, no Ano de 1645. Vol. II, tomo VI, p. 99. Sermão de número 72 da tabela.

<sup>357</sup> Cf. HÖFFNER, J. *Op. Cit.*, 1977, p.51: “Os imperadores romanos, tornados cristãos, trouxeram, cientes ou não cientes, as antigas idéias da onipotência estatal romana, para o seio do “Imperium”, agora tornado cristão. A heresia, considerada crime contra a religião do Estado, passou a ser punida pelos tribunais seculares. Isto vem comprovar cabalmente que a perseguição aos hereges não se fundamentava na fé cristã, mas na estrutura política total e universal da Idade Média. Estruturas parecidas, em todos os tempos, apelarão a medidas semelhantes contra os que discordam em seu modo de pensar, pouco importando em que espécie de cosmovisão se baseie a totalidade. Já explicamos que o papado medieval também alimentava pretensões quanto à estruturação política do ‘*Orbis christianus*’”.

Cristo. De acordo com Santo Agostinho, até as dissensões dos hereges serviam para firmar a fê católica<sup>358</sup>. É claro que para Santo Agostinho as circunstâncias eram outras, mas sua teoria têm ressonância com os esforços do Vieira, que sempre buscou provar cabalmente, através do Evangelho, os erros heréticos dos protestantes. No entanto, sua obra sermonística mostra pouca tolerância por parte do pregador para com os hereges, postura diferente da que teve com a subcategoria do infiel - escravos.

Visando as estruturas que permitem definir a questão da escravidão dentro de uma perspectiva de longa duração, ou, mais especificamente de uma longa Idade Média é preciso voltar aos tempos da patrística, e mais especificamente à Santo Agostinho. O Santo, irá abordar o tema da escravidão sob alegações do “justo direito do domínio”, onde o *paterfamilias* estava encarregado de prover e promover uma vida espelhada em Cristo não só aos seus filhos, herdeiros legítimos, mas também àqueles sob quem detinha o direito do domínio<sup>359</sup>. Do doméstico, ou da família que é “o princípio ou a célula

---

<sup>358</sup> AGOSTINHO **A Cidade de Deus**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002, Vol. III, livro XVIII, Cap. LI. p.1845: “Até com as dissensões dos hereges se robustece a fê católica: Mas o Diabo, vendo que eram abandonados os templos dos demónios, e que o género humano acudia ao nome do Mediador e Salvador, incitou os hereges a resistirem, sob o nome de cristãos, à doutrina cristã, como se, na Cidade de Deus, se pudessem albergar desordenadamente e sem correcção, da mesma maneira que a Cidade da confusão acolheu no seu seio indiferentemente filósofos que tinham opiniões diversas e contraditórias”.

<sup>359</sup> AGOSTINHO, *Op. Cit.*, 2002, Vol. III, livro XIX, Cap. XII, p.1927: “O justo direito do domínio: Por isso os nosso santos patriarcas, embora tivessem servos, administravam a paz doméstica de forma a distinguirem, quanto aos bens temporais, a sorte dos seus filhos, da condição dos servos; mas, para o culto a prestar a Deus, em que se assenta a esperança dos bens eternos, prestavam a todos os membros da sua casa todo o cuidado com igual amor. Isto está tanto de acordo com a ordem natural, que o nome de *paterfamilias* (*pai de família*) surgiu daí e vulgarizou-se tanto que até os Senhores iníquos gostavam que lhes dessem esse nome. Mas os verdadeiros *pais de família* cuidam de todos os membros da sua casa como dos filhos, no sentido de todos adorarem e serem dignos de Deus, vivamente desejosos (*desiderantes atque optantes*) de chegarem à Casa celestial onde o dever de mandar sobre os mortais já não é necessário porque necessário não será já o dever de cuidar dos que vivem já felizes na imortalidade. Até que lá cheguem, os pais devem ter mais paciência em mandar do que os servos em servir.

Mas, se alguém em casa se opuser por desobediência à paz doméstica, é ele corrigido por palavras ou acoites ou por qualquer outro género de castigo,

da sociedade”, Santo Agostinho indutivamente chegará ao domínio do governo, aludindo que cabe a este também o dever de “afastar do pecado”, através inclusive do “castigo”, aqueles sobre quem justo domínio detém. Esses “servos” poderiam advir de capturas resultantes de vitórias bélicas, quando o vencedor decidia não matar o inimigo. Por sua vez, os filhos desses escravos, nasciam já dentro da servidão. Esse justo direito das gentes, permeará o medievo de forma consistente, principalmente com as influências do *corpus iuris civilis* e sua aplicação as leis cânones.

O jusnaturalismo medieval, que por sua conta terá raízes estoicas, irá colocar a precedência deste sobre o direito mutável e positivo, alegando, principalmente a partir de Santo Tomás, que este direito natural advém da Inteligência suprema de Deus operando na razão do homem. Como uma graça distribuída divinamente, o direito da pessoa é, portanto, inalienável. Porém o jusnaturalismo moderno, principalmente a partir de Hugo Grotius no século XVII, vai buscar subjetivar este direito diminuindo o papel central de Deus e ao mesmo tempo a inalienação do direito do indivíduo. Esta nova vertente possibilitou as teses da escravização voluntária. O direito alienável do indivíduo em torno resultará nas teorias contratualistas<sup>360</sup>, onde o indivíduo cede

---

conforme o permite a sociedade humana, para o reconduzir, no seu próprio interesse, à paz de que se tinha separado. Na verdade, assim como não há benefício em colaborar na perda de um bem maior, assim também não está isento de culpa quem por omissão deixa cair outro num mal mais grave. É, portanto, dever do que não faz mal (*innocens*) não só não causar mal a ninguém, mas também afastar do pecado ou punir o pecado, quer para corrigir pelo castigo o que é punido, quer para atemorizar os outros com o exemplo.

Como a família deve ser o princípio ou a célula da sociedade e como todo o princípio se refere a alguma fim no seu gênero e como toda a célula se refere à integridade do todo de que é parte – claramente se conclui que à paz da cidade se refere a da família, isto é, que a concórdia bem ordenada dos que juntos convivem no mando e na obediência se refere à concórdia bem ordenada dos cidadãos no mando e na obediência. É assim que o pai de família deve tomar das leis da cidade aqueles preceitos com que governe a sua casa de harmonia com a paz da cidade”.

<sup>360</sup> EISENBERG, J. A justificação da escravidão no direito natural tomista In: \_\_\_\_\_. As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontro culturais, aventuras teóricas, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000, p. 18-19. “A segunda mudança conceitual que será analisada neste livro é o surgimento do conceito de direito subjetivo. No jusnaturalismo medieval, direitos (*ius*) eram interpretados como um conjunto de atributos da condição humana, resultantes da graça divina que eram, por esse motivo, inalienáveis. No jusnaturalismo do

direitos ao Estado <sup>361</sup>. Porém, como já consta, o contratualismo moderno também possuiu raízes no medievo, principalmente em teóricos como Nicolau de Cusa (1401-1464) <sup>362</sup>.

Desde muito cedo, todas as questões envolvendo o jusnaturalismo, viriam a ter influências direta sobre as guerras movidas em território africano, americano e também nos territórios asiáticos, sobretudo nas resoluções a respeito dos indivíduos considerados cativos de guerra <sup>363</sup>. Com efeito, será do direito natural que os dominicanos espanhóis, dos quais destaca-se Francisco Vitória (1483-1546), viriam pleitear do *ius predicandi*, através do qual esperava-se obter a escravidão voluntária dos capturados. Com pouca deturpação do *ius predicandi*, obtem-se a legitimação escravagista <sup>364</sup>. A importância dos

---

século XVII, no entanto, especialmente a partir de Hugo Grotius, o conceito de direito sofre uma transformação cujas origens também podem ser atribuídas a um teólogo da Companhia de Jesus, Luís de Molina. De maneira análoga à primeira mudança descrita acima, os missionários jesuítas no Brasil articularam esse conceito muito antes de Luís Molina tê-lo incorporado ao seu famoso tratado de direito natural, *De Iustitia e Iure* (1592-1593). Visando a justificação da escravização voluntária dos índios, os missionários substituíram a interpretação dominicana do direito natural – segundo a qual direitos naturais são dádivas divinas inalienáveis – pelo conceito de direito subjetivo, definindo-o como uma faculdade humana (*facultas*) que a pessoa pode alienar segundo sua vontade». Ressalta que «as teorias jusnaturalistas do contratualismo, a legitimação da autoridade pelo consentimento já aparecem em metade do século XVI. Mas com Thomas Hobbes no início de XVII ganha um contorno quando o autor britânico outorga ao sentimento do medo um papel central na produção do consentimento que legitima a autoridade».

<sup>361</sup> *Ibid.*, p.18. “Teorias jusnaturalistas do contratualismo, a legitimação da autoridade pelo consentimento já aparece em obras de padres dominicanos da primeira metade do século XVI como Francisco Vitória”.

<sup>362</sup> MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. 2.<sup>a</sup> ed. Tomo I: A-D. Edições Loyola: São Paulo. 2004, p. 576.

<sup>363</sup> EINSENBERG, *Op. Cit.*, 2000, p.136. “A questão da determinação da justiça das guerras movidas contra os índios americanos ocupou o cerne das discussões sobre os direitos da Coroa Espanhola no Novo Mundo, desde a primeira *junta* juristas e teólogos convocada pelo rei Fernando de Aragão, em 1504. O Santo Pontífice havia concedido direitos de conquista às monarquias ibéricas. Em 1455, o papa Nicolau V cedeu ao rei Afonso V de Portugal o direito de reduzir os habitantes da África à escravidão perpétua. Em 1493, a bula da doação expedida pelo papa Alexandre VI conferiu à Coroa Espanhola o direito de conquistar e escravizar os habitantes das Antilhas, então recém-descobertas”.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p.147 “Para Vitória, o direito dos espanhóis de ocupar as terras novas só pode ser derivado: a) do direito natural de associação e comunicação; b) do

conceitos jusnaturalista na esfera bélica, e em particular sua aplicação aos “recém descobertos” territórios, irão ser dominante nas universidades “onde missionários jesuítas, como Nóbrega e Caxa, receberam sua educação.”<sup>365</sup>

No entanto, “Seguindo o argumento tomista, Nóbrega defendeu que uma guerra só é justa quando movida com a finalidade de reparação de uma ofensa anteriormente sofrida. Segundo o jesuíta, esse não era o caso das guerras contra os índios do Brasil”, como se verá mais adiante. Isto porque “[a] fonte de autoridade legal do princípio defendido por Nóbrega era a *ius gentium* (lei das nações), da forma como foi originalmente compilada pelos juristas do Digesto romano”, segundo o qual assentada na “*ius gentium*, à parte vencedora em uma *guerra justa* cabia também o direito de matar os inimigos vencidos. Ao vencedor cabia também a escolha de uma punição menos drástica que a morte, na forma da escravização dos derrotados. A vitória em uma *guerra justa* conferia ao vencedor *dominium* sobre a vida dos vencidos”<sup>366</sup>, como já abordado, as teorias de São Tomás viriam a influenciar, e em muito, o currículo institucionalizado pela *Ratio Studiorum* dos colégios jesuítas.

### **a) Escravidão indígena:**

Boa parte do processo de enquadramento dos “novos” povos indígenas à orbe cristã, por parte dos homens da alta modernidade, demonstra uma *herança* e reutilização do ramo historiográfico medieval da universalidade histórica que tinha sido abandonada em preterimento as histórias regionais. Nesta primeira, todos os acontecimentos humanos eram vistos como uma sequência desde os tempos da imortalidade de Adão e Eva, e, como consequência, todos os povos do mundo eram oriundos desses dois primeiros humanos. Ao depararem-se, inesperadamente, o homem moderno com os povos indígenas, conforme as tradições medievais, foi necessário enquadrá-los também dentro desta

---

direito de se pregar a religião cristã (*ius predicandi*); c) da proteção dos inocentes contra a tirania e dos convertidos contra as ameaças dos pagãos; e d) do consentimento dos nativos, seja por uma decisão da maioria ou por uma aliança de guerra com os espanhóis contra outros bárbaros. Somente em caso de violação de algum desses direitos por parte dos índios é que uma guerra contra eles poderia ser considerada justa, exceção feita, é claro para os casos em que os índios iniciassem a agressão contra os cristãos”.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 135.

história universal. E assim como os portugueses eram descendentes e herdeiros de Tubal, os ameríndios também tiveram sua genealogia recuada aos tempos bíblicos. Vieira, em especial, via-os como uma das Tribos Perdidas de Israel, baseando-se primordialmente no relato de Antônio Montezinos<sup>367</sup>.

Vemos a tentativa de enquadrar a América dentro das histórias bíblicas. No “Sermão da Epifânia, pregado na Capela Real”<sup>368</sup>, Vieira vai questionar a cena bíblica do Presépio de Mateus II, onde todos os reis, representando todas as partes do mundo, vieram reconhecer a majestade de Cristo recém nascido. As três partes do mundo, figuradas nos três reis magos, eram Ásia, África e América”. Ora, questiona Vieira “*A América não, também parte do mundo, e a maior parte dela? (...) porque há-de faltar à pobre América?*”. Porém Vieira, vai “*conciliar*” esta “*exposição dos Padres*” com as passagens de Isaías afirmando “*que não havia de ser só uma, senão duas*”. A primeira foi quando Cristo nasceu, já “*a segunda quase em nossos dias*”, “*quando já se contavam mil e quinhentos anos do nascimento de Cristo*”. A América e seus reis já estavam profetizados por S. Bernardo e revelados historicamente. Com efeito, para Vieira, “*o tempo, que é o mais claro intérprete dos futuros, nos ensinou dali a quatrocentos anos, que estes felicíssimos reis foram el-rei D. João o II, el-rei D. Manuel, e el-rei D. João o III; porque o primeiro começou, o segundo prosseguiu, e o terceiro aperfeiçoou o descobrimento das nossas conquistas*”<sup>369</sup>.

---

<sup>367</sup> MURARO, V.F. **Padre Antônio Vieira**: retórica e utopia. Florianópolis: Insular, 2003, p. 134: “Registrando o relato sobre a descoberta das Tribos Perdidas, na presença de várias ‘pessoas de valor’ e sob juramento solene. Antônio de Montezinos conta que, ao se deslocar pelo território de Nova Granada, atual Colômbia, na companhia de um grupo de indígenas que lhe serviam como carregadores, ouvira do chefe do grupo, chamado Francisco, referências a indivíduos misteriosos que viviam isolados dos habitantes da região [...] Dando sequência à narrativa, Montezinos afirmou que permaneceu durante algum tempo preso pela Inquisição, quando passou a refletir sobre seu passado e os acontecimentos da Colômbia, concluiu que as pessoas mencionadas pelo índio Francisco eram os hebreus desaparecidos. Decidiu retornar ao local indicado [...] visitantes, vieram ao seu encontro recitando a profissão de fé dos judeus em língua hebraica [...] Afiravam pertencer à descendência de Abraão, Isaac, Jacó e Rubem”.

<sup>368</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão da Epifânia: Pregado na Capela Real no Ano de 1662. Vol. I, tomo II, p. 1. Sermão de número 12 da tabela.

<sup>369</sup> *Ibid*, p. 1.

As ambigüidades são esclarecidas, já que “*Deus não criou, nem cria substância alguma material e corpórea*”; como pôde Deus prometer a Isaías que “*ainda havia de criar um novo céu e uma nova terra*”? A resposta para Vieira era clara, este “*Mundo Novo tão oculto e ignorado dentro no mesmo mundo (...) quando de repente se descobriu e apareceu, foi como se então começara a ser, e Deus, o criara de novo*”. Com a criação deste Novo Mundo criava-se também uma nova Igreja e uma nova Jerusalém, e na realização desta profecia, Portugal desempenhara papel decisivo<sup>370</sup>. Tanto que Deus, “*nesta segunda criação tomou por instrumento dela os Portugueses*”. E foram os portugueses que fizeram o mundo conhecer-se a si, já que “*estava todo o Novo Mundo em trevas e às escuras porque não era conhecido*”.<sup>371</sup>

Vieira concebia de forma diversa o enquadramento dos infiéis (gentílicos) que estavam sob os cuidados e signos desta Nova Igreja. “*Se os gentios indômitos, se os Tapuias bárbaros e feros daquela brenha se armaram medonhamente contra os que lhes vão pregar a Fé; se os cobriam de setas, se os fizeram em pedaços, se lhes arrancaram as entranhas palpitantes e as lançaram no fogo, e as comeram*”<sup>372</sup>, esta não era razão ou justa causa para o cativo perpétuo dos ameríndios. Esses nunca tiveram contato com Cristo, pois perderam-se antes de Sua vinda. Passar pelos perigos inerentes à instauração da *Nova Igreja*, são os trabalhos aos quais deveriam se propor os que se partem para a América<sup>373</sup>.

Vieira critica os portugueses que vão ao Novo Mundo não em benefício da Igreja, mas sim pelo benefício das riquezas materiais. Primeiramente por não fazer sentido ir buscar riquezas às pessoas mais pobres cujos pertences todos se somam à uma só árvore<sup>374</sup>. E em

---

<sup>370</sup> MURARO, *Op. Cit.*, 2003, p. 136: “O Padre Vieira, em Portugal, interpretava os mesmos sinais – cometas, acontecimentos políticos e a localização das Dez Tribos Perdidas – oferecidos pelos profetas bíblicos, pela história e pela natureza a Menasseh ben Israel como indicação da proximidade de eventos prodigiosos”.

<sup>371</sup> VIEIRA, *Obras Completas*. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão da Epifania: Pregado na Capela Real no Ano de 1662. Vol. I, tomo II, p. 1. Sermão de número 12 da tabela.

<sup>372</sup> *Ibid*, p. 1.

<sup>373</sup> *Ibid*, p. 16.

<sup>374</sup> *Ibid*, p. 28. “*As nossas estrelas fazem as suas missões entre as pobreza e desamparos, entre os ascos e as misérias da gente mais inculta, da gente mais pobre, da gente mais vil, da gente menos gente de quantos nasceram no mundo. Uma gente com quem meteu tão pouco cabedal a natureza, com quem se*

segundo lugar porque os colonos, que deveriam ser movidos a guerrear pelo mesmo *animus* que os missionários jesuítas: “*por caridade*”, por querer verdadeiramente a conversão católica universal. Ao exemplo da missões dos “*Tupinambás e dos Puxiguaras*” aos quais os missionários levaram Cristo e sua Fé.

A escravidão indígena era condenada por Vieira porque ela contrariava a instauração da “*nova Igreja*” já que destruía a mesma “*em seus próprios fundamentos*”. Portanto, ele insiste, “*Acabe de entender Portugal que não pode haver Cristandade nem cristandades nas conquistas, sem os ministros do Evangelho terem abertos e livres estes dois caminhos, que hoje lhes mostrou Cristo*”. Estes dois caminhos se compunham de “*um caminho para trazerem os Magos à adoração, e outro para os livrarem da perseguição: um caminho para trazerem os gentios à Fé, outro para os livrarem da tirania: um caminho para lhes salvarem as almas, outro para lhes liberarem os corpos.*”<sup>375</sup>

A instauração desta Nova Igreja, da qual compraz o Quinto Império, é essencial para a conversão universal. “*Querem que aos ministros do Evangelho pertença só a cura das almas*”, alega Vieira em protesto, “*e que a servidão e cativo dos corpos seja dos ministros do Estado*”. Porém, ainda que um destes caminhos pareça só espiritual, e o outro temporal, ambos pertencem a Igreja”<sup>376</sup>. Com efeito “*assim como dividir as almas do corpos é matar, assim dividir estes dois cuidados é destruir*”<sup>377</sup>, é destruir o instituto da conversão, e as aspirações universalistas da Igreja católica.

Portanto, as guerras justas, movidas para estabelecer as missões entre os ameríndios, estavam justificadas, mas os cuidados desses cativos deveriam ficar sob tutela dos missionários e não dos colonos, para fins de lucratividade. Acreditava Vieira que, sob o exemplo e o trato dos missionários, o árduo processo de conversão, que incluía inclusive o “*ensinar o já ensinado, e a repetir o já aprendido, porque o bárbaro boçal e rude, o tapuia cerrado e bruto, como não faz inteiro*

---

*empenhou tão pouco a arte e a fortuna, que uma árvore lhe dá o vestido e o sustento, e as armas, e a casa, e a embarcação. Com as folhas se cobrem, com o fruto se sustentam, com os ramos se armam, com o tronco se abrigam, e sobre a casca navegam. Estas são todas as alfaías daquele pobríssima gente; e quem busca as almas destes corpos, busca só almas. Mas porque o mundo não sabe avaliar esta acção, como ela merece, oiça o mesmo mundo o preço em que a estimou quem só a pode pagar.*”

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 34.



*entendimento, não imprime nem retém na memória*”<sup>378</sup>, renderia frutos. E eventualmente cumpriria a profecia de conversão universal, pré-requisito para a instauração do Quinto Império.

## **b) Escravidão negra.**

As mesmas considerações que definiam para António Vieira a origem dos povos ameríndios não se aplicavam aos povos africanos, não permitindo seu enquadramento dentro deste mesmo escopo. Isto porque os africanos não faziam parte das tribos perdidas de Israel, não faziam parte do Novo Mundo e jamais neles poderia se fixar as esperanças da Nova Igreja. Com relação a escravidão negra, coube à Vieira a ambígua e difícil tarefa de incorporar e justificar ao seu projeto Quinto Imperialista não só a realidade da violência das guerras de captura de escravos, como também a violência do próprio cativeiro. Neste sentido, o “Sermão Vigésimo Sétimo”<sup>379</sup> da série Rosa Mística, revela a apropriação e aplicação de diversos conceitos medievais que são expressões da *longa duração*.

No sentido desta *longa Idade Média* é de importante nota que, do falecimento de D. Sebastião, cercado de misticismo, até a coroação do Restaurador D. João IV, a nação portuguesa viveu momentos de incerteza e anos de subjugação, sobretudo naqueles anos em que perdeu sua independência a D. Felipe II da Espanha. Os anos de humilhação ao brio lusitano fomentariam um lugar propício ao culto sebastiânico e mais tarde joanino. Compreender a União das Coroas Ibéricas dentro de uma cosmologia cristã, que, obrigatoriamente, vê um propósito divino em todos os acontecimentos terrestres foi tarefa difícil, complexa, mas extremamente necessária por parte de teólogos portugueses.

O sentido conferido à monarquia dual por parte do Padre António Vieira fez parte de uma complexa rede de conexões em que tudo está ligado, mas, que não seqüência-se como causa e efeito, isto porque ele teve como base uma visão historiográfica que, e em muito, assemelhava-se à medieval. Os eventos históricos interpretados pelo jesuíta não eram vistos como uma linha de sucessão onde o que acontecia num determinado instante afetava diretamente o que aconteceria a seguir, mas pelo contrário, na falta de um esquema claro,

---

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>379</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão Vigésimo Sétimo do Rosário. Vol. IV, tomo XII, p. 329. Sermão de número 161 da tabela.

os eventos eram interpretados por meio de um ciclo causal onde o pecado era seguido do castigo.

Ao avergonhar-se da dependência lusa ao reino Castelhana, Vieira imediatamente atribuiu sentido ao período da União das Coroas Ibéricas, através de uma lógica causal. “*E porque os nossos cativeiros começaram onde começa a África, ali permitiu Deus a perda de El-rei Dom Sebastião, a quem se seguiu o cativo de sessenta anos no mesmo reino*”, assim o justifica Padre António Vieira. Claramente, para o jesuíta, os cativos lusitanos na África teriam uma influência direta sobre o castigo de sofrer a humilhante *União*.

O orador prega aos escravos da Confraria do Rosário que, em conjunto com seus senhores, assistiam na Bahia do pós *União* à pregação jesuítica. Esta extensa oratória, disse Vieira aos escravos, tinha como objetivo principal, “*vossa consolação*” e a promessa “*a todos uma carta de alforria, com que não só gozeis a liberdade eterna na segunda transmigração da outra vida, mas também vos livres nesta do maior cativo da primeira*”<sup>380</sup>.

Ao consolar os africanos, ofertando-os uma “carta de alforria”, Vieira nos lega um profundo conhecimento sobre a assimilação moderna do fenômeno conhecido simplesmente por *escravidão*. As emoções, sentimentos e ressentimentos evocados pelo forte peso da palavra sugerem um terror intrínseco a esta manifestação histórica. A “*diabolicidade*”, palavra usada pelo próprio hermeneuta, própria da *escravidão*, acarretaria no castigo, ou, na penalidade de perder seu rei e sua independência, imposta ao Reino Português por determinação do Criador. Isto é, na visão vieiriana, o horror da *escravidão* arrancou de Portugal seu prestígio e sua dignidade. E ainda que Portugal tenha recebido as glórias e triunfos das inúmeras e bem sucedidas conquistas, permitindo Deus desta forma que os negros fossem escravizados, as derradeiras consequências do mau uso da *escravidão* resultou na perda da sua independência por 60 anos.

E ainda que velada sob as inúmeras e bem sucedidas conquistas de territórios na África, Ásia e América, cedidas às armadas portuguesas, arquitetadas, e, de vontade do próprio Deus, as consequências derradeiras da *escravidão* violência viriam refletir de forma devastadora sobre o Império Português.

Dito isto, o fato é que a *escravidão*, no momento de proferimento desta sermonária, já tinha tomado proporções inimagináveis. A *escravidão* não poderia mais ser contida ou revertida a ponto de sua

---

<sup>380</sup> *Idem*.

anulação, além do que Vieira, apesar de satanizar a *escravidão*, não demonstra indícios de que esta é a sua vontade. Muito pelo contrário, a *escravidão* tinha sido institucionalizada pela própria Igreja à qual Vieira pertencia, para mais, a escravidão tornou-se parte fundamental da economia lusitana. Talvez por isso, coube a Vieira somente a assimilação da *escravidão* dentro de um projeto de bem-aventurança e paz eterna.

Torna-se possível averiguar, através de uma análise sistemática, vestígios daquilo que representaria um projeto do Quinto Império, e portanto, esforços que visavam a legitimação e enquadramento da *escravidão* dentro de um projeto de conversão absoluta e escatológica. Isto é, desfrutando hoje de um olhar retrospectivo, observa-se, na sermonária em análise, questões pontuais que remetem à confirmação não só da tese do Quinto Império vieirense, mas também de suas *heranças*, ou melhor, de suas estruturas erguidas sobre a cosmologia medieval. Na busca incessante por esse enquadramento, Vieira conferiu posição de destaque à *escravidão*, dotando-a de um propósito divino e imaculado. A escravidão, que até então fora usada de forma indevida pelos portugueses, ainda assim continha um propósito nobre, digno e que deveria suscitar respeito.

Através do arrependimento sincero dos portugueses, seria possível quebrar esse ciclo causal de castigo e pecado e persuadir Deus de mudar Sua “idéia”. Bastaria que os portugueses usassem devotamente a *escravidão* visando, não os lucros da mercantilidade dos corpos, mas procurando abater o número de descrentes no mundo. Aqui está a grande diferença dos padrões de destino e fortuna que vigoravam na Antiguidade. A contrição verdadeira conduziria, possivelmente, à persuasão de Deus, para que Ele interrompesse esse castigo e mudasse o destino trágico ao qual Portugal, aparentemente, tendia. Nesta lógica, o destino não fazia parte de um determinismo absoluto e imutável, através de uma astúcia devota e piedosa, pessoas poderiam mudar seu destino fazendo uso, por exemplo, da penitência, contrição e da realização de boas obras. Portando-se como bons cristãos, os portugueses poderiam reaver seu destino glorioso que, para Vieira, incluía a missão inegável de liderar o mundo nesta nova era do Quinto Império.

Condenando as avarezas dos senhores de escravos, Vieira dispara, “*antepondo a sua salvação aos ídolos de oiros, que são os vossos malditos e sempre mal logrados interesses? Por isso os vossos escravos não têm doutrina; por isso vivem morrem sem sacramentos*”?, tanto mais que detalhou qual deveria ser o papel desempenhado por um *senhor* cristão e qual aquele que deveria ser cumprido por um *escravo*

verdadeiramente convertido. Em sua prédica, o jesuíta descreve uma *escravidão* que, exercida corretamente, se enquadraria dentro dos preceitos do Cristianismo, e, conseqüentemente, serviria como fundação para a realização do profético *Quinto Império*.

A *escravidão* em si não seria contraditória e nem estaria em oposição ao cumprimento do *Quinto Império*. O que causou a perda da independência do reino português, o que infringiu a integridade lusitana, foi a má utilização da *escravidão*, era o *animus* deslocado de seu devido propósito, pois, a “*diabolicidade*” da *escravidão* estava em seu profano proveito. “*Oh trato desumano, em que a mercancia são homens! Oh mercancia diabólica, em que os interesses se tiram das almas alheias, e os riscos são das próprias!*”, lamentou Vieira.<sup>381</sup>

Ora, se o indevido cativo de gentes poderia justificar e resultar na perda do “Rei Encoberto”, sua retificação poderia, pelo menos simbolicamente, restituir o próprio. De forma que, imprescindivelmente, tornava-se necessário decodificar a correta atuação da *escravidão* dentro dos projetos e desígnios divinos. Seguindo a tradição retórica da época, Vieira faz uso de exemplos bíblicos, para instruir sobre o tipo de conduta na qual deveriam proceder os agentes de um sistema escravocrata justo, correto e cristão: “*Oiçam primeiro os brancos um exemplo, em que vejam a sua deformidade, e logo mostraremos outros aos pretos, em que vejam a sua*”.<sup>382</sup>

Dirigindo-se aos senhores de escravos, o exegeta emprega o exemplo do “*mais mau rei que houve entre todos os de Israel*”, o rei acabe, que venda sua alma ao demônio, e questiona-os, “*vede se é bom exemplo este para os régulos do nosso Recôncavo*”<sup>383</sup>. Ao fazer isto, Vieira declarava aos senhores de escravos que eles também ofertavam suas almas ao diabo por não se dedicarem com mais empenho à conversão e cristianização dos negros cativos. Acusando-os de má conduta Vieira diz: “*É possível, que por acrescentar mais um braço de terra ao canavial, e meia tarefa mais ao engenho em cada semana, haveis de vender a vossa alma ao diabo?*”, e mais, “*não quereis que vão à porta de igreja. Consentis que os escravos e escravas andem em pecado, e não lhe permitis que se casem, porque dizeis que casados servem menos bem*”<sup>384</sup>.

---

<sup>381</sup> *Idem.*

<sup>382</sup> *Idem.*

<sup>383</sup> *Idem.*

<sup>384</sup> *Idem.*

Neste sentido, Vieira critica a postura hipócrita dos senhores de escravos, que se dizem preocupados em agir cristãmente, mas que, por ganância, não permitem que seus escravos sejam convertidos a cristãos. “*Prevaleça o meu serviço ao serviço de Deus, e, contanto que os meus escravos me sirvam melhor, vivam e morram em serviço do diabo!*”<sup>385</sup> Portanto, em contramão, os senhores que buscassem realmente a cristianização de seus escravos, permitindo-lhes acesso aos cultos eclesiásticos, à benção matrimonial, à catequização estariam contribuindo de forma decisiva para a evangelização universal e a realização do projeto do Quinto Império. Esta deveria ser a conduta dos senhores de engenhos que se prezavam em chamar de cristãos.

Antes de citar um *exempla* da História Sagrada, Vieira disse, “*Passemos ao exemplo mais próprio dos escravos*”, trata-se do trecho no qual o rei Antíoco determina aos seus escravos que “*se não guardasse a Lei de Deus, senão somente as suas*”. No relato bíblico os escravos “*miseráveis, fracos e vis*”, procurando “*ganhar a graça dos senhores, obedeceram, e fazendo-se gentios, venderam as suas almas*”, já “*os fortes constantes e gloriosos por não venderem as almas, perderam animosamente as vidas*”.<sup>386</sup> Neste trecho do sermão o hermeneuta oferece dois exemplos de comportamento de cativos, um bom, e outro mau. Ou seja, existe uma linha de conduta dentro da qual os escravos deveriam se entrosar. “*Ditosos de vós*”, disse-os Vieira, “*aqueles que de tal modo se compuseram com a sorte de seu meio cativo que se sirvam da sua própria servidão, e se saibam aproveitar do que nela, e com ela, podem merecer*”.<sup>387</sup>

Logo, aqueles que soubessem seguir o exemplo dos bons escravos seriam recompensados, pois, “*neste mesmo estado da primeira transmigração, que é a do cativo temporal, vos estão Deus e sua Santíssima Mãe dispondo e preparando para a segunda transmigração, que é a da liberdade eterna*”. Tanto que desafia-os Vieira, “*Julgai agora vós,*” questiona-os, “*que achais na mesma fortuna de escravos, quais destes obraram melhor: se os que venderam a alma para agradar aos senhores, ou os que quiseram antes perder a vida, que cativar a alma*”?<sup>388</sup>

Para Vieira não havia dúvida de que os senhores de engenhos não tinham poder absoluto sobre seus escravos. Vieira e grande parte de seus

---

<sup>385</sup> *Idem.*

<sup>386</sup> *Idem.*

<sup>387</sup> *Idem.*

<sup>388</sup> *Idem.*

contemporâneos acreditavam que o homem era composto de duas partes: o corpo e a alma, e que somente o corpo era sujeito a escravidão. Portanto, “*se o senhor mandasse ao escravo, ou quisesse da escrava, coisa que ofenda gravemente a alma e a consciência; assim como ele não pode querer nem mandar, assim o escravo é obrigado a não obedecer*”. De maneira que, “*se por isso vos ameaçarem e castigarem, sofri animosa e cristãmente, ainda que seja por toda vida, que esses castigos são martírios*.”<sup>389</sup>

Neste momento peculiar da história lusitana, nesta encruzilhada geográfica que era o Recôncavo Baiano, via-se “*a transmigração imensa de gentes e nações etíopes, que da África continuamente estão passando a esta América*”. Aqui, envolto deste contexto dinâmico onde diariamente eram “*desovados*” “*quinhentos, seiscentos e talvez mil escravos*”, Vieira formula, com base nos textos sacros, o comportamento idílico do escravo cristão. Referindo-se ao cativo temporal, o jesuíta busca instruir seu rebanho, “*E para que saibas como vos deveis portar nele, e não sejais vós mesmos os que acrescenteis, vos quero, primeiro que tudo, explicar qual ele é, e em que consiste*”<sup>390</sup>.

Somente quando todos os agentes da escravidão atuassem conforme as leis da boa conduta, a *escravidão* viria a realizar todo seu potencial de propósito divino, que, mais tarde, no amadurecimento do pensamento vieiriano, viria a se consolidar no projeto do Quinto Império. Conforme a decodificação hermenêutica apresentada neste sermão, diabolicidade não estava no fenômeno da *escravidão* em si, antes, esta era resultado das más intenções e vis atuações exercidas por seus agentes históricos.

O propósito nobilíssimo da escravidão africana fica evidenciado quando Vieira, devotamente orgulhoso, dirigindo-se aos negros da Confraria da Nossa Senhora do Rosário, diz, “*Mas quando hoje os vejo tão devotos e festivos diante dos altares da Senhora do Rosário, todos irmãos entre si, como filhos da mesma Senhora, já me persuado sem dúvida, que o cativo da primeira transmigração é ordenado por sua misericórdia para a liberdade da segunda*”.<sup>391</sup> Neste viés, a *escravidão* era, para Vieira, um instrumento de catequização e conversão, condições essenciais para a realização do Quinto Império.

Tanto na escravidão africana como ameríndia, a guerra ficava justificada como uma primeira etapa para a conversão universal. O uso

---

<sup>389</sup> *Idem.*

<sup>390</sup> *Idem.*

<sup>391</sup> *Idem.*

da força era permitida na concepção vieirense porque dela resultava o domínio dos portugueses sobre estas gentes que, por conseguinte, permitiria os missionários pacificação suficiente para dar início ao processo de evangelização e de doutrinação católica. No entanto, como se pode observar, existia uma diferença notável entre ambas “escravidões”. No caso africano, tratava-se de um castigo permitido por Deus por estes O terem resistido. O castigo africano era similar ao do povo judaico, que fora castigado por seus desvios morais durante os setenta anos nos quais ficaram escravizados pelos egípcios. Já no caso dos ameríndios, esta escravidão não poderia se justificar com o pressuposto do castigo, isto porque como parte das tribos perdidas de Israel, os ameríndios precisavam primeiramente se inteirar dos eventos relacionados e resultantes da vinda do Messias.

### **3.2.4. Guerra como punição, castigo**

Amplamente referenciado na Bíblia, o conceito do “castigo” não era em nada incongruente com os ideais cristãos, e rapidamente este conceito foi absorvido pela Igreja como expressão bélica. Para a Santa Sé, a “imagem do terrível Senhor justiceiro do Antigo Testamento, é também o Deus dos exércitos que aqui se manifesta, cuja compaixão pelos seus é inseparável da punição impiedosa dos que se lhes opõem”<sup>392</sup>. Ou seja, o Deus Bíblico era também um Deus que fazia uso da força para castigar seus inimigos. Contudo, e apesar dos claros indícios apontados nas Sagradas Escrituras, evidenciando a participação do Divino na prática de atos de violência, ainda assim, a idéia de um Deus violento provocou certo desconforto fazendo com que vários filósofos medievais se debruçassem sobre a tentativa de entender e justificar esse comportamento violento exibido por Deus contra seus opositores.

A conclusão encontrada e compartilhada por vários pensadores era a de que nenhuma ação de Deus poderia ser fruto do ódio, portanto, a conduta divina só poderia ter sido uma com base no amor e piedade, ainda que estas fossem violentas e direcionadas aos seus inimigos. Estes sentimentos de benevolência infinita teriam sido utilizados na aplicação do castigo. A punição era, portanto, um ato de amor, no qual Deus oferecia aos pecadores a oportunidade de purificação. Ao serem

---

<sup>392</sup> AMADO, T. **Fernão Lopes contador de história**: sobre a crônica de D. João I. Lisboa: Estampa, 1991, p. 215.

castigados e derrotados, os pecadores reconheceriam seus erros e poderiam mostrar contrição, o arrependimento como um passo central para a purificação, de acordo com os preceitos cristãos.

O uso da violência como punição, ou castigo por um mal recebido ficou sendo muito comum e largamente difundido na Europa medieval e continuará sendo amplamente articulado no período colonial. O castigo que uma guerra e eventual derrota bélica poderiam oferecer marcou uma etapa imprescindível para o estabelecimento do reino de Deus na terra. Afinal, o reino de Deus na terra só poderia se concretizar uma vez que toda a humanidade fosse devidamente punida e/ou convertida. O castigo, assim, assinalava um dos primeiros passos para o reino de Deus. Por isso, em 1385, vê-se João das Regras<sup>393</sup> nas cortes de Coimbra dissertar sobre a soberania do papa no exercício da punição corpórea ou espiritual.

Trata-se de um texto curiosíssimo da primeira parte da *Crónica do Rei D. João I*<sup>394</sup> de Fernão Lopes. Neste suposto testemunho, o jurista português discursa sobre uma lista de razões pelas quais acreditava que a Rainha Beatriz não poderia ser a herdeira legítima do reino português, após a morte de seu marido o Rei D. Fernando. Dentre as razões fornecidas pelo jurista, registrou-se um pequeno trecho sobre como a conceituação e o exercício do direito de punir e castigar eram entendidos e compreendidos no período da Alta Idade Média portuguesa. O objetivo de João das Regras era o de legitimar um possível conflito no futuro, caso certos comportamentos não fossem evitados. Se a Rainha Beatriz não desiste da idéia de clamar para si a soberania da coroa portuguesa, então o Mestre de Avis se veria obrigado a fazer uso da força contra os aliados da rainha. Neste cenário, a guerra seria entre cristãos, daí a necessidade de João das Regras justificar a recorrência ao uso da força entre seus irmãos de fé.

Na oratória, João das Regras informa “*que o Papa, afora pecado, todallas cousas pode sobre a terra assi como Deos*” e que “*em tanto que nom soamente sobre os Christãos*”. Ou seja, é como se o papado

---

<sup>393</sup> Nascido João de Aregas, foi professor na Universidade de Lisboa tendo obtido seu doutoramento na Universidade de Bolonha em Direito. Por apoiar a coroação do Mestre de Avis, conquistou a posição de conselheiro do rei e de chanceler-mor do Reino, sendo bastante conhecido por ordenar e reformar as leis. Apesar da sua data de nascimento ser desconhecida, João das Regras, como ficou conhecido, morreu em 1404.

<sup>394</sup> LOPES, F. *Crónica Del Rei Dom João I*: de boa memória e dos Reis de Portugal o decimo. *Op. Cit.*, cap. CLXXXV, p. 351.



preenchesse o lugar de Deus na terra, sendo o papa o mestre não somente dos cristãos mas também “*sobre todollos Imfíees*”. Isto “porque todos som suas ovelhas” tanto “os maaos e os boos” de forma que ele “tem poderio e jurdiçom” sobre todos. A soberania papal não deve ser questionada, e João das Regras enfatiza “*nem devemos demandar rrazom*”, afinal saber “*que o Papa que he Vigairo de Christo*” é legitimação suficiente deste poder. E o canonista conclui em tom alertador, “*Pois se os Judeus e os Imfíees o Papa pode castigar e punir dos Christãaos nom he de teer duvida*”.<sup>395</sup>

Como João das Regras descreve, o poder de punir e castigar é divino, descende de Cristo à São Pedro e de São Pedro é herdado pelos demais papas. Os guerreiros cristãos, como militantes de Cristo e da Santa Igreja, podem e devem punir quaisquer comportamentos que desviam de uma conduta verdadeiramente cristã.

Com o passar dos séculos Deus continuou sendo visto pelo Padre António Vieira como Senhor dos Exércitos. Tanto que Vieira vai teologizar sobre esta concepção em uma de suas oratórias<sup>396</sup>, na qual afirmou que a glória “*maior ou a mais gloriosa, que há no mundo, é a glória das armas e das batalhas, porque nelas se mede o poder dos príncipes, e se ganham ou defendem os reinos e as cidades*”. A importância da glória militar é tamanha, que ela é “*a matéria principal dos ciúmes de Deus*”, por isso Deus quer que esta glória em particular “*seja sempre toda, e só sua: Gloriam meam alteri non dabo (Isaías, XLVIII, 11)*”. Esta é a razão ou é “*Por esta causa, sendo Deus senhor de todas as cousas, tomou por título particular o de Senhor dos Exércitos: Dominus Exercituum*”. O que isto significa é que é importante que os homens entendam que Ele “*é o que dá as vitórias, e o que as tira*.” Prova disto é que “*os que nas batalhas parecem acasos, são acenos de seu poder, e ordens secretas de sua providência*”, como sucede nos casos nos quais Ele “*permitia muitas vezes, que grandes exércitos saíssem vencidos, e que poucos homens, e mal disciplinado, fossem vencedores*” ou até mesmo “*desbaratava poderosos exércitos por meio de uma mulher*”. Feitos “*impossíveis*” como estes aconteciam e acontecem única e exclusivamente porque é Ele é quem, em última instância, coordena as batalhas.<sup>397</sup>

---

<sup>395</sup> *Idem.*

<sup>396</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão nas Exéquias do Sereníssimo Infante de Portugal Dom Duarte de Dolorosa Memória: Morto no castelo de Milão. Vol. V, tomo XV, p. 217. Sermão de número 203 da tabela.

<sup>397</sup> *Idem.*

O teólogo explica em um outro sermão que com frequência o *Dominus Exercituum* usa as guerras e batalhas para aplicar justiça, e já que “o maior mal de todos os males (não digo bem), o mal que é só mal, e sumo mal, é o pecado; porque assim como Deus por essência é o sumo bem, assim o pecado, por ser ofensa de Deus, é o sumo mal”<sup>398</sup>, Deus faz uso da violência das guerras e do cativo forçado para castigar os pecadores, aplicando essa justiça tanto aos infiéis quanto aos cristãos. Isto porquanto por mais ilimitada que fosse a misericórdia de Deus, esta não era impedimento para a aplicação da Sua justiça. Por isso o pregador cita Eclesiástico (Eclis., V, 7)<sup>399</sup>, “Não vos fieis demasiadamente da minha misericórdia, diz Deus; porque a misericórdia e a justiça em mim estão muito perto uma da outra”.<sup>400</sup>

Aliás, a ira e o castigo de Deus eram importantíssimos pois, como está escrito na Bíblia (Sl., VII, 7 e 4), e esclarecido por Vieira no “Sermão do Quarto Sábado da Quaresma”<sup>401</sup>, quando “os homens virem que o castigo não tarda, nem se dilata, logo todos obedecerão prontamente, e servirão a Deus, e nenhum haverá que se atreva a pecar”. Justo é então que “Mostre-se Vossa Majestade irado todas as vezes que for ofendido, e assim como a cominação da pena anda junta com o preceito, ande também a execução do castigo junta com o pecado”.<sup>402</sup> Ou seja, quanto mais castigos fossem aplicados aos pecadores, mais os homens seriam desencorajados a pecar.

No entanto, com base na Epístola de S. João, Vieira constrói a idéia de que o pecado referido como *ad mortem* no texto<sup>403</sup> epistolar não

---

<sup>398</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão do Quarto Sábado da Quaresma: Pregado na Igreja de Nossa Senhora da Ajuda da Baía, no Ano de 1640. Vol. I, tomo III, p. 353. Sermão de número 35 da tabela.

<sup>399</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão do Quarto Sábado da Quaresma: Pregado na Igreja de Nossa senhora da Ajuda da Baía, no Ano de 1640. Vol. I, tomo III, p. 364. Sermão de número 35 da tabela.

<sup>400</sup> *Idem*.

<sup>401</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão do Quarto Sábado da Quaresma: Pregado na Igreja de Nossa senhora da Ajuda da Baía, no Ano de 1640. Vol. I, tomo III, p. 358. Sermão de número 35 da tabela.

<sup>402</sup> *Idem*.

<sup>403</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *op. cit.*, 1959. Sermão do Quarto Sábado da Quaresma: Pregado na Igreja de Nossa senhora da Ajuda da Baía, no Ano de 1640. Vol. I, tomo III, p. 386. Sermão de número 35 da tabela. (1ª Epíst. De João V, 16) “Se algum cristão souber que seu próximo peca, rogue por ele e dar-se-lhe-á vida, se o pecado não for pecado *ad mortem*: mas se for pecado *ad mortem*, não digo que rogue por ele pessoa alguma”.

significasse “*nenhum pecado particular, nem de sua natureza mais grave que os outros, senão qualquer pecado mortal, ainda de muito inferior malícia aos referidos*” (do homicídio, do adultério, da inveja, da blasfêmia, da infidelidade, da apostasia, da obstinação). Para Vieira, o pecado *ad mortem* é aquele para o qual “*não se deve orar, como incapaz de perdão, irremissível e sem remédio*”, é “*o último, e o que acaba de encher a medida que Deus tem taxado a cada homem; porque tanto que a medida se encheu com qualquer pecado que seja, já não há lugar de perdão, nem de conversão: Et super quatuor non convertam eum*”.<sup>404</sup>

Este pecado limite que “*enche a medida*” é catastrófico, porquanto sinaliza um ponto sem volta. Neste sentido, é importantíssimo não permitir que se peque, pois ainda que a pessoa se confesse e receba absolvição de pecados, o pecado absolvido continua contando para a medida *ad mortem*. “*Porque ainda que estejam perdoados quanto à culpa, e satisfeitos quanto à pena, para encherem o número, e perfazerem a conta basta haverem sido*”. De modo que, “*é justo castigo de Deus que não aproveite a confissão aos que pecam fiados na confissão para remédio da fraqueza, e não para estímulo da malícia. É medicina para sarar, e não carta de seguro para adoecer*”.

Do pecado particular do homem que confia demais na confissão, Vieira passa ao coletivo dos povos, indutivamente, uma vez que “*Deus e sua justiça sempre é o mesmo e a mesma*.” Tanto que quando “[o]s moradores de Jerusalém pecavam dissoluta e desafortadamente como se para eles não houvera lei nem castigo: e toda a sua confiança se fundava, em que Deus tinha o seu Templo na mesma Jerusalém”<sup>405</sup>, o castigo lhes sobreveio na forma de cativoiro, como profetizado por Jeremias (Jerem., VII, 4), considerando que o menor dos pecados cometido por uma única pessoa pode pôr em risco não só sua vida, mas também pode ser aplicado à colectividade. Quando cometido o pecado *ad mortem* e preenchida a “medida” que Deus determinou ao grupo, então não haveria perdão, não adiantaria a confissão, contrição ou conversão que reparasse o dano. Neste sentido, a prevenção de todo e qualquer pecado, ainda que por meio de castigos violentos, é justificado.

---

<sup>404</sup> *Idem*.

<sup>405</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *op. cit.*, 1959. Sermão do Quarto Sábado da Quaresma: Pregado na Igreja de Nossa senhora da Ajuda da Baía, no Ano de 1640. Vol. I, tomo III, p. 375. Sermão de número 35 da tabela.

### 3.2.5. Guerra como ato de caridade e amor

Segundo os teólogos medievais, o espírito a preencher os corações dos guerreiros e os levarem ao combate deveria se inspirar no mesmo amor que Deus, em sua infinita bondade, demonstrava a humanidade. O mote então se transforma em “ame ao seu inimigo” com suas mortes e destruições sendo vistas como atos de caridade e amor. “a Igreja não perseguia, mas ao contrário, expressava amor quando ela castigava o pecado.”<sup>406</sup> Basicamente, a guerra se torna um ato de caridade ao inimigo<sup>407</sup>. Observa-se que, em uma estranha reviravolta, a mesma caridade que inspirou São Francisco, agora inspirava o soldado a matar. Esta tipologia bélica da guerra como um ato de amor e caridade reforçava a “preocupação medieval de viver uma *vita apostólica* e expressar os ideais Cristãos ativamente através de trabalhos de caridade”<sup>408</sup>.

Isto é, amor deveria guiar os corações dos guerreiros cristãos. Quando estes usavam força contra o inimigo era para os castigarem, para puni-los, não só com a finalidade de lhes causarem dano, mas também com o intuito de lhes mostrarem o caminho do bem, o caminho correto. Ao castigá-los usando contra eles a violência, os guerreiros dispunham-se a desviar os inimigos do caminho do mal, salvando-os de uma vida de pecados. Às vezes, para cumprir esse ato de caridade, fazia-se necessário matá-los, pois na morte o inimigo não mais pecará, não mais causará injúrias a Deus.

Quando a morte do inimigo não procedia, a caridade também poderia tomar a forma da conversão. Usando as *cruzadas* como exemplo, “enquanto Deus e os cruzados poderiam se beneficiar do trabalho dos Cristãos, também seus inimigos, pois uma vez que o objetivo das *cruzadas* tinha sido legitimamente retornado às mãos dos Cristãos, a conversão estava aberta como um caminho para eles”<sup>409</sup>. Nesta lógica, a guerra se torna um encargo missionário impulsionado

---

<sup>406</sup> RILEY-SMITH, J. “Crusading as an Act of Love”. In: MADDEN T. F. (org.). **The Crusades: The Essential Readings**. Oxford: Blackwell Publishers, 2002, p. 45.

<sup>407</sup> GARCÍA-FITZ, F. *Op. Cit.*, 2003, p. 57.

<sup>408</sup> RILEY-SMITH, J., *Op. Cit.*, 2002, p. 50.

<sup>409</sup> Cf. PHILILIPS, J. Ideas of Crusade and Holy War in *De Expugnacione Lyxbonens* (The Conquest of Lisbon). In: SWANSON, R.N. **The Holy Land, Holy Lands, and Christian History**. Woodbridge: The Bodley Press, 2000, p. 123-161; p. 141.

pelo amor e a caridade. Agindo com benevolência, os guerreiros poderiam oferecer a seus inimigos de fê a oportunidade de se arrependem e de buscarem a “Verdade” através da conversão. Em um exemplo claro deste conceito de amor e caridade medieval para com o inimigo, temos a *Crônica dos Sete Primeiros Reis*<sup>410</sup>, que durante os relatos da monarquia de D. Afonso II traz um excerto sobre o tema.

O texto relata os eventos logo após a redenção das tropas mouras em 1217. Tratava-se do combate decisivo sobre o domínio do Castelo de Alcácer do Sal, onde os portugueses saíam definitivamente vitoriosos. Neste conflito, os portugueses clamavam o direito sobre o Castelo, que desde o reinado de D. Sancho I (1185-1211) tinha sido perdido às forças Almoádas. Segundo o cronista, os portugueses tinham lutado fervorosamente para reconquistar o Castelo e, após um cerco exaustivo de dois meses, os “infiéis” finalmente se renderam.

Logo após a batalha, existe um detalhe curioso no qual o autor da crônica informa que “*tres dias da tomada*” do lugar, o “*acayde*” que tinha sido feito prisioneiro foi “*bautisado e feyto Christão*”. Esse pormenor, registrado em algumas poucas linhas de texto, é de extrema importância, pois indica diretamente a conversão pós-guerra, um ato claro de amor e caridade para com o inimigo. No entanto, alguns pontos devem ser ressaltados. Primeiro, não se pode afirmar ao certo se de fato existiu uma conversão do alcaide muçulmano. Porém, para fins desta tese a veracidade deste registro como fato histórico importa pouco. O mero fato do cronista ter incluído em sua crônica um relato sobre uma conversão pós-guerra é bastante simbólico. O conteúdo da narrativa se reduz ao que o cronista, conforme dos ditames da sociedade em que vivia, quis legar como história oficial do reino. Neste sentido, a escolha de se registrar uma ato de caridade e amor tão cristão quanto a oferta de conversão é revelador, pois demonstra que um dos benefícios que poderia advir de algo tão brutal como uma guerra seria a conversão. Segundo, presumindo que a conversão de fato tenha acontecido, não se pode desconsiderar a possibilidade de a conversão ser mais consequência da extrema pressão pela qual o alcaide, enquanto prisioneiro de guerra, deveria estar passando, sendo esta oferecida como uma possível alternativa à sua morte.

Ainda lembrando desses dois ressalves, essa passagem é bastante indicativa e rara. Dentre toda a produção da crônica medieval analisada, esta narrativa foi a única a apresentar um relato de uma

---

<sup>410</sup> AUTOR desconhecido 4. *Crônica dos Sete Primeiros Reis de Portugal. Op. Cit.*, 1952, cap. VII, p. 196.

conversão pós-guerra de forma prática. Muitas das outras passagens que abordam o tema da conversão são relacionadas à justificativa e legitimação bélica pré-batalha. Trata-se, portanto, de um caso raro e único que, na sua singularidade, demonstra o quanto a conversão servia como pretexto e fator legitimador de guerras, mas que excepcionalmente era apresentado como fato concretizado. Por isso, este pequeno registro, que poderia passar despercebido, torna-se tão importante. O conceito da violência como um ato de caridade e amor transgrediu a medievallidade, e se tornaria um dos mais importantes e impactantes conceitos na história da modernidade. A esperança de que uma guerra, conduzida com o espírito da caridade e do amor, poderia levar Deus aos não crentes multiplicando o rebanho cristão.

Explica Vieira sobre os princípios que regem o amor bélico que, “*Não chamar inimigos aos inimigos, está no império da vontade, e na obediência da língua; mas não ter os inimigos por inimigos parece que está fora da jurisdição do entendimento*”. Este tipo de amor exprime o que há de mais sublime nas doutrinas cristã, “*Serem inimigos, e conhecê-los por inimigos, e não os ter por inimigos? Sim: a tanto chega a fineza da filosofia cristã*”, afirmou. Isto porque “*Na virtude da caridade cristã, tomada em toda a largueza de sua perfeição*”, existem “*três graus*” de amor ao próximo, e são eles, “*amar os amigos, como a amigos; amar os inimigos, como inimigos; amar os inimigos, como a amigos*”, este último exprime “*o grau altíssimo de caridade*”, facto já compreendido e confirmado pela *auctoritas* dos maiores teólogos da cristandade, “*Santo Agostinho, S. João Crisóstomo, S. Gregório Papa, e comumente todos os Padres, entre os quais S. Bernardo*”, todos estão em concórdia que “*o amor dos inimigos é o mais alto, o mais sublime, o mais heróico, o mais divino acto da caridade*”.<sup>411</sup>

Em um outro sermão, Vieira se justifica, “*posto que a matéria do amor dos inimigos seja tão pregada*”<sup>412</sup>. Para o pregador existia ainda uma outra consideração a ser avaliada sobre o amor ao inimigo. Se “*as pessoas soberanas são superiores a toda a lei*”, se ainda assim “*são obrigados também os reis a amar seus inimigos?*”. Sim, é a conclusão que chega Vieira, pois “*por mais altas e soberanas que sejam (...) todas*

<sup>411</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão nas Exéquias do Sereníssimo Infante de Portugal: Dom Duarte de Dolorosa Memória. Vol. V, tomo XV, p. 257. Sermão de número 203 da tabela

<sup>412</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma: Pregado na Capela Real, no Ano de 1651. Vol. I, tomo II, p. 343. Sermão de número 22 da tabela.

*igualmente, como os outros cristãos, sem nenhuma exceção nem privilégio, estão sujeitas ao preceito de Cristo, e obrigadas a amar seus inimigos, e a lhes fazer bem”.*<sup>413</sup>

Contudo, Vieira é cuidadoso em fazer a distinção entre os inimigos próprios e os inimigos de Deus e, por exemplo bíblico, descreve como deverá ser a postura do rei perante cada um. “*Porque David era soldado de Deus, e capitão-general de seus exércitos; e aqueles a quem chamavam seus inimigos, eram os inimigos de Deus*”, esclarece Padre Antônio, “*observando tal diferença e distinção entre uns e outros, que aos inimigos seus amava e fazia bem, e só aos de Deus perseguia e fazia cruel guerra; tão insigne vingador das injúrias divinas, como perdoador das próprias*”.<sup>414</sup>

### 3.2.6. Guerra justa

E é precisamente esta consciência que força a pessoa a justificar suas ações; em se tratando de guerras e violência o indivíduo mais do que nunca viu a necessidade de se justificar, de não se sentir culpado. “O desenvolvimento da inteligência e da força física é igualmente necessária para ambos os animais e os humanos; porém o que é característico do homem é o desenvolvimento de sua consciência, que gradualmente se intensifica e amplifica”<sup>415</sup>.

A ordem pública se revelou um problema de uma urgência particular na Alta Idade Média. A necessidade de regular a violência se provou indispensável para a manutenção da funcionalidade da sociedade<sup>416</sup>. De certa forma, as guerras desempenhavam um papel ambíguo e, paralelamente, duplo na sustentação da ordem pública. De um lado, os entraves bélicos eram sintomáticos da deficiência existente

---

<sup>413</sup> *Idem.*

<sup>414</sup> *Idem.*

<sup>415</sup> TAGORE, R. **A Religião do Homem**. Trans. Prof. Hermógenes. Rio de Janeiro: Distribuidora Record de Serviços de Imprensa S. A., 1931, p. 22.

<sup>416</sup> STRICKLAND, M., **War and Chivalry**: The Conduct and Perception of War in England and Normandy, 1066-1217. Cambridge: Cambridge University Press, 1996: “We must conclude that concepts of Christian morality and the precepts of the Church concerning a *ius in bello* were singularly unsuccessful in restraining the conduct of the warriors. Far more effective were secular notions of honor and reputation [...]” (p. 97). Como se pode notar existe um debate atual sobre o que realmente controlava e mantinha a ordem pública intacta, aliás, se é que a ordem pública realmente foi preservada na sociedade medieval.

na ordem pública, de outro, as guerras eram instrumentos não só para a restauração, como também para a manutenção da ordem pública. Sabe-se que de acordo com os preceitos cristãos, a guerra tinha o poder da purificação, isto se esta fosse executada dentro dos moldes que a classificava como justa<sup>417</sup>. Assim sendo, tornou-se imprescindível, no momento da declaração da guerra, o domínio e a inserção de guerra dentro dos critérios de *guerra justa*.

As diretrizes para a qualificação de uma *guerra justa* foram extraídas dos princípios laicos, os quais tinham como base o direito civil. A guerra então se torna uma extensão das leis através de meios extraordinários; um ato de violência legalizado e legitimado<sup>418</sup>. No entanto, em momento algum, durante a Idade Média, houve um consenso sobre quais seriam os critérios a justificar uma guerra, fazendo com que a ambigüidade prevalecesse. Nas fontes estudadas, as imprecisões dos critérios ficam evidentes. Contudo, é importante destacar quatro critérios que se mostraram bastante recorrentes e citados nos documentos bélicos. Ainda que ambíguos esses critérios, que foram extraídos principalmente das obras de Santo Agostinho<sup>419</sup> e Graciano, foram bastante referenciados pelos juristas cânones. Os critérios são: 1) *auctoritas*; 2) *res*; 3) *causa* e 4) *animus*<sup>420</sup>. Sendo de importante nota que suas influências podem ser observadas em autores medievais

<sup>417</sup> MONTEIRO. *Op. Cit.*, 1998, p. 502.

<sup>418</sup> GARCÍA-FITZ, *Op. Cit.*, 2003, p. 49.

<sup>419</sup> AGOSTINHO, *Op. Cit.*, 2002, vol. III, livro XIX, cap. XII, p.1909. “Mesmo a crueldade dos guerreiros e todas as preocupações humans têm por fim chegar à paz: não há ser que por natureza a não deseje: Quem quer que observe um pouco as questões humanas e a nossa comum natureza reconhecerá comigo que, assim como não há quem não procure a alegria, também não há quem não queira possuir a paz. Realmente, mesmo quando alguém faz a guerra, não quer que vencer; portanto, é uma paz gloriosa que pretende chegar lutando. Na verdade, que mais é a vitória senão a sujeição dos que resistem? Logo que isto tenha conseguido, será a paz. As próprias guerras, portanto, são conduzidas tendo em vista a paz, mesmo por aqueles que se dedicam ao exercício da guerra, quer comandando quer combatendo. Donde se evidencia que a paz é o fim desejado da guerra. Efectivamente, todo o homem procura a paz, mesmo fazendo a guerra; mas ninguém procura a guerra ao fazer a paz. Mesmo aqueles que pretendem perturbar a paz em que estão, não odeiam a paz, mas antes desejam mudá-la a seu gosto. Não querem que não haja paz, mas que ela seja a que eles querem”.

<sup>420</sup> ANTUNES, J. *et al.* **Dicionário de história religiosa de Portugal**. 4 Vols. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000-2001, p. 319.



portugueses como Álvaro Pais, que a respeito dos critérios para uma *guerra justa* escreve:

Ora, para ficar bem claro no que respeita à guerra, nota que se requerem cinco coisas para ela ser justa: pessoa, coisa, causa, ânimo e autoridade.

A pessoa, essa deve ser hábil para combater, importando, pois, que seja pessoa secular, à qual é lícito derramar sangue, e não clérigo, ao qual não é lícito (C. XXIII, q. VIII, cap. *Clerici* e cap. *Iis a quibus*; Dec., tit. *De vuoto*, cap. *Ex multa* § final), a não ser em necessidade inevitável (Clementinas, tit. *De homicidio*, cap. *Furiosus*).

A coisa, para que a guerra seja para reaver as coisas ou defender a pátria (C. XXIII, q. II, cap. *Iustum*, q. III, Cap *Fortitudo*, e q. VIII, cap. *Si nulla*).

A causa, para que se combata por necessidade e para fazer a paz (C. XXIII, q. I, cap. *Noli*).

O ânimo, para que não se faça por ódio, cobiça, ou vingança, mas para correção e por caridade, justiça e obediência (C. XXIII, q. I, cap. *Quid culpatur*, e cap. *Militare*, que diz: “Militar não é delito, mas fazê-lo para obter presas é pecado”).

A autoridade, para que se faça com a autorização da Igreja, principalmente quando se combate pela fê, ou com a autorização do príncipe (C. XXIII, q. I, cap. *Quid culpatur*, e q. II, cap. I).<sup>421</sup>

Com efeito, a importância desses critério teria alcance abrangente e duradouro na memória coletiva dos europeus, sendo, portanto, prudente, uma análise um tanto quanto mais detalhada sobre o significado de cada um.

#### Auctoritas – somente o príncipe pode declarar guerra.

“Todos devem se submeter à governança das autoridades, pois não há autoridade, exceto aquela que Deus tenha estabelecido. As autoridades que existem foram estabelecidas por Deus. Conseqüentemente, aquele que se rebelar contra as autoridades estarão se rebelando contra o aquilo que foi instituído por Deus, e aqueles que

---

<sup>421</sup> PAIS, Á. *Op. Cit.*, livro II, vol. V, art. XLVI, letra E, p. 497.

assim o fizerem estarão se colocando a julgamento”<sup>422</sup>. No medievo, a questão da “autoridade” foi de vasta importância, com a própria sociedade sendo um reflexo disto quando se organizou de forma extremamente hierárquica. A Bíblia, por sua vez, foi bem explícita, ao afirmar que as autoridades colocadas no poder, só assumiram tal encargo com o aval divino. Em outras palavras, era o próprio Deus quem escolhera as autoridades. Estes homens, por serem divinamente ordenados, foram considerados superiores e mais especiais do que os demais, iluminados, por assim dizer. E foi com base nesta suposta superioridade que os teólogos e juristas cânones depositaram suas esperanças de que estas “autoridades” fossem capazes de tomarem sempre as melhores e mais sábias decisões.

Nos degraus da hierarquia, os príncipes ocupavam um lugar de destaque, e por esta razão foram considerados os mais aptos a decidir se uma guerra deveria ou não ser travada. Neste caso, o primeiro critério a qualificar uma guerra como uma *guerra justa* seria o de ter a guerra declarada por uma autoridade do nível de um príncipe ou rei. Somente o príncipe poderia ter discernimento suficiente para saber se aquela guerra deveria ou não acontecer. Este discernimento seria uma dádiva que Deus presenteara ao príncipe, não só através de sua nobre linhagem como também no instante de sua coroação como uma autoridade suprema. Seria difícil, fútil e claramente contra os planos divinos duvidar as justificações reais<sup>423</sup>. Os príncipes<sup>424</sup> eram os únicos a possuir capacidade para se justamente declarar guerra.

Res – o objetivo do conflito teria sempre de ser o de recuperação de posses e propriedades ou da defesa da *patria*

Novamente, o uso da violência na autodefesa, defesa da *patria* e defesa da fé foram consideradas um dos direitos mais básico. Por isso, a parte majoritária dos teólogos e juristas chegou à conclusão, embora não explicitamente, que o único e aceitável objetivo de uma empreitada bélica para que esta fosse considerada “justa”, teria de ser o da recuperação do que tinha sido injustamente tomado, uma prática da autodefesa ou então em defesa da *patria* ou fé.

---

<sup>422</sup> **LIFE application study Bible**: new living translation. Illinois: Tyndale House Publishers, Inc., 1996, p. 1792. “Romans 13:1-2”

<sup>423</sup> KAEUPER, R. **Chivalry and Violence in Medieval Europe**. Oxford: Oxford Press, 1999, p. 308.

<sup>424</sup> Aqui por príncipe leia-se autoridades de alto escalão em geral.

Embora este critério da *res* favorecesse as guerras defensivas, não significou que as guerras ofensivas fossem marginalizadas pelas leis, até porque as guerras poderiam ser estrategicamente ofensivas, mas consideradas legalmente defensivas. Se os cristãos quisessem atacar um vilarejo muçulmano, por exemplo, eles poderiam assim atacar sem prévia agressão, bastava justificar clamando estar atacando em benefício da defesa da Santa Igreja Católica. Usando estas estratégias legais, ficou extremamente fácil o enquadramento das guerras dentro do pré-requisito *res*. De uma forma ou de outra, os cristãos da Idade Média sempre conseguiram guerrear bradando o direito da defesa ou da recuperação daquilo que, segundo eles, tinha sido injustamente furtado.

#### Causa – somente a necessidade extrema poderia justificar uma guerra

Este critério foi baseado no princípio de que a violência, se possível, deveria ser evitada a todo custo. Somente quando se torna impossível a preservação da paz, ou a obtenção de justiça de qualquer outra forma poder-se-ia então fazer uso da força. Ou seja, violência só em ultimo caso, em última instância. Citando São Luís (1226-1270), o historiador francês Jacques LeGoff informa que na Idade Média, “a guerra deve ser o último recurso da diplomacia. Não se deve fazê-la senão depois que todos os meios pacíficos para reparar uma injustiça se mostrarem vãos”<sup>425</sup>.

#### Animus – nunca deve o ódio ou a avareza inspirar um conflito.

*Animus* era compreendido como a intenção ou a disposição com a qual o guerreiro deveria se engajar em um conflito. Como previamente referenciado, o homem medieval acreditava que a guerra poderia ser benevolente em seu propósito<sup>426</sup>, portanto, se a motivação por trás de uma guerra fosse a da reparação de alguma injustiça ou de alguma violação, seu propósito conseqüentemente seria o de fazer justiça, ou seja, a guerra teria um propósito justo. Contudo, para os guerreiros não bastava apenas estar no direito de legítima defesa, era preciso também estar com o coração envolto pelas mais afáveis das intenções. O coração do belicoso não poderia estar amargo à procura de vingança, mas ao contrário, seu coração deveria estar em paz, cheio de amor e caridade para com o inimigo, procurando sempre fazer justiça e o bem. Recai-se

---

<sup>425</sup> LE GOFF, *Op. Cit.*, 2008, p. 114.

<sup>426</sup> RILEY-SMITH, *Op. Cit.*, 2002, p. 45.

aqui novamente sobre os princípios da guerra como ato de caridade e amor.

O mais impactante aspecto deste critério, no entanto, era aquele que isentava os guerreiros da culpa. A lógica era de que os combatentes que apresentavam o *animus* correto e pio estavam livres de se sentirem culpados. Estes guerreiros gozavam do direito de matar sem ter de responder por isso, não só civilmente, como também religiosamente. O sentimento da culpa ocupava um lugar de extrema importância na sociedade cristã medieval. O rito do confessorário e da penitência são exemplos disto. A culpa era, pois, a consequência imediata do pecado. Consequentemente, o guerreiro que trazia consigo para o campo de batalha o coração puro, benevolente e envaidecido poderia matar sem se preocupar em estar cometendo um pecado, sem ter de se sentir mal por isso. Ao contrário, ele deveria se sentir orgulhoso de si mesmo.

Por outro lado, acreditava-se que as consequências do ato violento inspirado no ódio poderiam ser drásticas e prejudiciais, capazes até mesmo de afetar o resultado da batalha em si. E, não raro foi o número de vezes em que o *animus* dos guerreiros foi responsabilizado pelo fracasso do combate. Ora, se Deus, que através da divina providência regia todos os acontecimentos estava sempre do lado dos cristãos, porque então permitir que estes guerreiros, que afinal lutavam em Seu nome, perdessem qualquer batalha que fosse? A resposta dada pela Igreja recaiu sobre o *animus* dos guerreiros. Deus permitiu ou concedeu a derrota porque algo que os cristãos tinham feito foi muito de Seu desagrado. Pois, como Deus em sua infinita *sapientia* não poderia ser culpado, os únicos responsáveis pela derrota só poderiam ser os cristãos. Uma vez que a guerra já tinha sido considerada justa, pois foi dada prévia autorização pelas autoridades para que esta fosse travada, só restava então colocar a responsabilidade sobre os guerreiros. A derrota na batalha ou guerra só poderia ser resultado direto do *animus* com o qual os guerreiros lutaram. A derrota era uma consequência ou o castigo pelos guerreiros terem entrado no campo de batalha pelas motivações e razões erradas. Movidos pela ambição, ganância ou ódio, os guerreiros colocaram em perigo o resultado da batalha, o fracasso da expedição consequência disto<sup>427</sup>.

---

<sup>427</sup> Em se tratando deste tipo de sermonária, vê-se que o “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as da Holanda” do Padre Antonio Vieira, é bastante ilustrativo deste conceito. Veja o capítulo 4 numeração 4.4.3(b) para uma análise mais detalhada deste sermão.

Devido a estas razões, o *animus* dos guerreiros passou a ser de grande preocupação e cuidado por parte dos líderes militares e religiosos, enfim daqueles responsáveis pela organização das expedições militares. Encarregados do extremamente subjetivo e dificultoso trabalho de determinar e mesurar o *animus* dos guerreiros, as “autoridades” das campanhas bélicas encontraram-se prostradas, pois, na prática, estavam desprovidas da habilidade de executar tal tarefa. Afinal, a confirmação do *animus* só poderia ser revelada em sua integridade no pós-guerra, quando então se teria o resultado da batalha para indicar, através da derrota ou vitória, se Deus estaria ou não contente com o espírito que preencheria o coração dos guerreiros. Pontua-se aqui a dubiedade deste critério, por um lado o *animus* correto era um pré-requisito para o enquadramento da guerra como justa, e do outro o *animus* correto só seria revelado no pós-guerra. A incompatibilidade de se exigir na pré-guerra aquilo que de fato só ficará manifesto no pós-guerra fica evidente no caso da chamada Segunda Cruzada.

Esta magnânime expedição bélica foi consensualmente denominada de justa, chegando a obter o aval papal como *guerra santa*. No entanto, os cristãos que embarcaram rumo ao Oriente retornariam para casa derrotados e moralmente destruídos ao serem responsabilizados pelo desastroso desempenho das forças cristãs frente às armas islâmicas. A acusação contra esses guerreiros não tinha como base o improdutivo desempenho tático-militar. Ao contrário, as alegações eram as de que os guerreiros partiram para esta campanha com o coração pecaminoso e impuro, e teriam sido estas disposições tendenciosas e malévolas a provocar a sanha divina, rancor que, por conseguinte, resultou no fracasso militar da Segunda Cruzada. Ora, se a benevolência do *animus* era um dos critérios a conferir à guerra sua retidão, então, logicamente, a iniquidade do *animus*, neste caso comprovada pela derrota da segunda expedição cruzadística, deveria, neste caso, ratificar sua impropriedade. No entanto, esta lógica não procedeu, e apesar desta discrepância e incoerência, em momento algum foram invalidadas as classificações da Segunda Cruzada como uma *guerra justa*.

O exemplo que a Segunda Cruzada oferece serve para demonstrar a flexibilidade e ambigüidade dos critérios usados para classificar a guerra como justa. A maleabilidade promovida por esta elasticidade dos critérios se mostrou de relevante importância no teatro bélico onde a Igreja foi protagonista. A extensa sermonária bélica erguida pela Igreja

no decorrer da Idade Média comprova e evidencia claramente a articulação e o engendro dos critérios em sua retórica persuasiva.

Portanto, o que se intenciona aqui não é expor definições conclusivas ou concisas dos conceitos de *auctoritas*, *res*, *causa* ou *animus*, e sim mostrar seus limites, suas falhas, suas qualidades do maleável, para que desta imprecisão se possa pensar os *discursos* de guerra que visavam, acima de tudo, conceder aos guerreiros paz de espírito como intuito de continuarem a praticar a violência direcionada.

Também é válido ressaltar que as diretrizes para uma *guerra justa* não se limitavam a esses critérios. Existiam inúmeros outros pré-requisitos, como por exemplo, o critério *personae*, que restringia as pessoas que poderiam entrar no conflito armado, excluindo principalmente mulheres, crianças e clérigos da participação ativa no campo de batalha<sup>428</sup>. O destaque atribuído à somente esses quatro

---

<sup>428</sup> Pontua-se porém, que este critério era pouco aplicado na prática bélica do medievo. Tanto que a definição de criança em seu contexto medieval é ambíguo, como bem evidencia o episódio que ficou conhecido por *Cruzadas das Crianças* ou *Cruzadas dos Inocentes de 1212*. Veja *Chronica Regiae Coloniensis Continuatio prima*, s.a.1213, MGH SS XXIV 17-18, Trad. James Brundage, *The Crusades: A Documentary History*. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1962, p. 213, “*In this year occurred an outstanding thing and one much to be marveled at, for it is unheard of throughout the ages. About the time of Easter and Pentecost,4 without anyone having preached or called for it and prompted by I know not what spirit, many thousands of boys, ranging in age from six years to full maturity, left the plows or carts which they were driving, the flocks which they were pasturing, and anything else which they were doing. This they did despite the wishes of their parents, relatives, and friends who sought to make them draw back. Suddenly one ran after another to take the cross. Thus, by groups of twenty, or fifty, or a hundred, they put up banners and began to journey to Jerusalem. They were asked by many people on whose advice or at whose urging they had set out upon this path. They were asked especially since only a few years ago many kings, a great many dukes, and innumerable people in powerful companies had gone there and had returned with the business unfinished. The present groups, moreover, were still of tender years and were neither strong enough nor powerful enough to do anything. Everyone, therefore, accounted them foolish and imprudent for trying to do this. They briefly replied that they were equal to the Divine will in this matter and that, whatever God might wish to do with them, they would accept it willingly and with humble spirit. They thus made some little progress on their journey. Some were turned back at Metz, others at Piacenza, and others even at Rome. Still others got to Marseilles, but whether they crossed to the Holy Land or what their end was is uncertain. One thing is sure: that of the many*

conceitos (*auctoritas, res, causa, animus*) é que estes foram os mais comuns e os que com mais frequência apareceram nos sermões analisados<sup>429</sup>. Além disso, o entendimento dessas expressões e suas compreensões serão fundamentais para o diálogo que mais adiante se pretende fazer com as fontes discursivas. Pode-se dizer que esses quatro conceitos formam o pilar de sustentação para a coleção de *sermões de guerra* que a Igreja desenvolveu ao longo de sua participação na esfera militar ao longo da Idade Média.

Como foi no caso relatado pela *Crônicas (D. Duarte)*<sup>430</sup> de Rui de Pina, onde o décimo primeiro rei português, o Rei D. Duarte (1433-38) busca determinar se é justo ou não declarar guerra à Tânger no norte da África. A campanha militar condizia com as inspirações e aspirações expansionistas que Portugal há algum tempo tendia. Pressionado por seus quatro irmãos a aderir a causa, D. Duarte, ainda no início do seu breve reinado, buscou saber seus direitos civis e canônicos junto a suma autoridade papal, afinal estava ciente dos ganhos que uma bem sucedida guerra poderia oferecer aos cofres da coroa e, também, da importância para um novo rei provar seu valor militar.

Como resposta às suas indagações, D. Duarte recebe uma carta de parecer positivo do pontífice, detalhando os argumentos que o levaram a chegar à esta conclusão. O teor da carta, cujo acesso o cronista possivelmente teria tido nas chancelarias reais é então, supostamente, reproduzida. Nela, observam-se claramente os quatro critérios primordiais de classificação bélica (a *res*, a *auctoritas*, a *animus* e a *causa*) que servem como base de análise.

Por exemplo, em virtude da *res* que delimita o objetivo do conflito como tendo sempre de ser voltado para a recuperação de bens, propriedade e defesa da *patria*, vê-se prontamente descrito na carta papal as injúrias que, no caso de um ataque à Tânger, estariam sendo cobradas. Afinal estavam os “*Infiees que ocupam as terras que foram de Christaaõs, em abatimento da Religiom Christaã, tornando-o as Sanctas Igrejas em malditas Mizquitas, e fazendo outras*

---

*thousands who rose up, only very few returned*”. Sobre a atuação das mulheres em guerras sugere-se a leitura de Caspi-Reisfeld, Keren. “*Women Warriors During the Crusades, 1095-1254*.” In ***Gendering the Crusades***. Ed. Susan B. Edgington e Sarah Lambert. New York: Columbia University Press, 2002.

<sup>429</sup> Vide capítulo IV. (Capítulo onde se pretende apresentar as análises dos sermões)

<sup>430</sup> PINA, **Op. Cit.**, 1977, chapter XX, p. 535.

*abominações*”.<sup>431</sup> Tratava-se de um claro desrespeito à ordem natural estabelecida e prevista pela Divina Providência. No entendimento do sumo pontífice, as terras em Tânger seriam uma herança legítima dos cristãos por parte do Império Bizantino, que nos séculos VI e VII dominaram a região. O direito jurídico às heranças bizantinas foram mais do que suficientes para que legitimamente se movesse guerra contra os árabes<sup>432</sup>. As conclusões papais eram inquestionáveis e não deixavam dúvidas de que “*com auctoridade do Papa, poder-se e dever-se fazer guerra*”. Contudo, a carta faz ainda mais uma ressalva, ainda que “*as terras que nunca foram de Christaões*”, ainda assim “*licitamente lhe podiam fazer guerra*” bastava provar que “*que ou elles faziam dano e nojo aos Christaões*”. Pois, se, “*ha terra e abundança della he do Senhor*” e a “*a Ley da natureza manda adorar huñ soo Deos*” então aqueles que “*fossem ydolatras ou pecassem contra natura, ca entom poderiam ser punidos*”. Este fato podia ser comprovado pelos “*Livros dos Sanctos Canones*” ou pela auctoritas bíblica que revela que Deus “*que assy punio Sodoma e as outras Cidades posto que fossem gentios*”.

À estes critérios de *auctoritas*, que define como necessário que seja um príncipe, ou neste caso, um equivalente a príncipe que declare a guerra, têm-se ainda adicionado à *auctoritas* e sabedoria dos “*Doutores Theologuos, por mais segura cautella*”. No texto, segundo os teólogos da corte, era imprescindível que às *causes bellum* sejam incluídos os motivos de ordem espirituais. No entender dos desses doutores, antes de recorrer ao uso da força “*os imygos devyam pelos Christaões primeiro ser amoestados e, se podesse seer, convertidos per preegaçooens*”. Ou seja, os portugueses deviam ser movidos a guerrear pela correta disposição do *animus*, e que antes de se chegar à guerra, os guerreiros deveriam, através de “*exemplos de boa vida*”, potencializar nos maometanos o desejo da conversão ao Cristianismo, tarefa que priorizava a pregação como veículo transmissor da mensagem divina. Porém “*quando em suas contumacias as palavras Sanctas os nom commovessem, com armas os poderiam forçar, ou guerrear*” ao ponto de morte ou conversão.

Houve, ainda, outra advertência à respeito do critério *causa*, a de que “*em qualquer caso que ho Principe possa fazer guerra aos Infiees, devee ser com piedade e discripçom, e que nom desponha o povoo*

---

<sup>431</sup> *Idem.*

<sup>432</sup> Reforçando a teoria de Tânger ser patrimônio herdado pelos Cristãos, os portugueses contabilizam ainda as ocupações Visigodas da região.



*Christaaõ a manifesto perigo, sem evidente necessidade*”<sup>433</sup>. Isto porque somente a extrema necessidade poderia, de acordo com o código jurídico regente, justificar uma empreitada bélica. Se o rei fosse movido à guerrear “*per sua sobeja audacia ou maa providencia*”, e desta impetuosidade “*se seguissem mortes e dânos*”, neste caso o rei “*gravemente pecaria*”. Mas, nos casos onde “*ho Principe fizesse o que devia*”, ou seja, agisse dentro da lei, ainda que “*perecesse muyta gente*”, ainda assim o rei não estaria pecando pois “*em guerra justa, nom pecaria*”.

D. Duarte apresentou uma outra dúvida aos teólogos, a questão era “*se ho Princepe podia lançar pedido a seu povoo, pera fazer guerra justa a Infiees*”, ao que os teólogos explanaram a diferença jurídica entre guerra defensiva e ofensiva e suas repercursões práticas. De acordo, “*ho Principe, segundo directo, pode em duas maneyras fazer guerra justa*”. O primeiro tipo de guerra seria a *guerra justa* defensiva ou o que o teólogos chamam de “*justa necessária*”, consistindo das incursões bélicas “*que se faz para defensom da terra*”, a outra seria a *guerra justa* ofensiva, reconhecida pelos acadêmicos como “*justa voluntária*”, travada geralmente “*para conquistar terra de Infiees*”. Na eventualidade de uma *guerra justa* necessária “*podia ho Principe fazer aa custa de seu povoo*”. Porém no caso de uma “*guerra voluntaria não podia, nem devia fazer, salvo aa sua propria despesa*”.<sup>434</sup>

A preocupação acerca da legitimação bélica é condizente com o cognome de O Rei Filósofo que D. Duarte mereceu. Neste texto, observa-se um nítido receio, por parte do Papa e seus conselheiros teólogos em providenciar fundamento teórico aos seus pareceres. O apreço na construção deste argumento bélico evidencia uma sociedade altamente preocupada em seguir os ditames da justiça.

Esse gosto pela execução da justiça foi herdado pela sociedade colonial que em suas leis, também viria a categorizar e diferenciar as guerras justas das demais. Padre António Vieira igualmente faz a distinção da *guerra justa*, isto é, da guerra que tem como finalidade aplicar a justiça e restaurar a paz.

Quando os holandeses preparavam um assalto à Salvador em 1637, Padre António Vieira recitou o “Sermão ao Enterro dos Ossos dos Enforcados”<sup>435</sup>. A ocasião permitiu ao orador discursar sobre a justiça e

---

<sup>433</sup> *Idem.*

<sup>434</sup> *Idem.*

<sup>435</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão ao Enterro dos Ossos dos Enforcados: Pregado na igreja da Misericórdia da Baía, no ano de

a paz no âmbito da guerra. “Abraçaram-se a justiça e a paz e foi a justiça a primeira que concorreu para este abraço: *Justitia et pax*”, ponderou Vieira. Para o jovem Antônio Vieira, que ainda não completara trinta anos de idade, “*a justiça não é a que depende da paz (como alguns tomam por escusa) senão a paz da justiça*”. Por isso ele incita à resistência, “*Faça a justiça aquela justa guerra, de que estes ossos são os despojos, e deles e dela nascerá a suspirada paz, cuja falta padecemos há tantos anos*”. Como “*a paz são frutos da justiça*”, ou seja, como a justiça antecede a paz, daí que a aplicação da justiça, quer por meio de guerras, resultam em paz. “*Vedes aqueles ossos desenterrados?*” pergunta Vieira, “*Pois aquela é a semente de que nasce a paz*”, afinal são “*debaixo dos grandes e exemplares castigos, cresce e reverdece a paz*”.

Exemplificando, o pregador fala aos presentes de Absalão que tentou usurpar o reino de seu pai, o rei David. “*Vivo fez-lhe cruel guerra, enforcado deu-lhe a paz de todo o reino. Se houvera justiça que enforcara Absalões, eu vos prometo que dentro e fora não houvera tantas guerras*”. Tanto era este o caso, de que existe dobrada união entre essas duas virtudes que são a justiça e a paz que “*o maior exemplo de justiça, que viu o mundo, foi o do dilúvio: e que se seguiu depois dele? A paz, que trouxe a pomba a Noé no ramo da oliveira*”. Aliás, Vieira se corrige, “*Para mim*”, diz ele, “*o primeiro sinal dela, não foi o da pomba, senão o do corvo. Saído o corvo da arca pôs-se a comer e cevar nos corpos afogados do dilúvio; e quando se dá carne de justicados aos corvos, segura está a paz do mundo*”.

Para o jesuíta, é preciso sair ao campo, às colinas e aplicar a justiça. É necessário dar represálias aos injustos, castigar os que são merecedores do castigo, fazer justa guerra aos injustos, é preciso semear justiça. “*Oh como veríamos esses montes coroados de paz, se se vissem estes outeiros semeados de justiça! Mas nós esquecidos desta regra (que também é militar) todos nos ocupamos em fortificar e presidir outeiros e montes*”.

Exposta essa teorização da guerra, ou melhor, da paz e da justiça, com claras fundamentações agostinianas<sup>436</sup>, cabe aqui, também, uma

---

1637, em que ardia aquele Estado em guerra. Vol. V, tomo XIV, p. 95. Sermão de número 184 da tabela.

<sup>436</sup> HÖFFNER, *Op. Cit.*, 1977, p. 66. “A formulação de Agostinho: justas são aquelas guerras ‘que vingam a injustiça, a saber, quando um povo ou uma cidade, contra quem se tiver de combater, omitiram pagar por um crime cometido pelos seus cidadãos, ou deixam de devolver o que foi tomado

segunda teorização, que visa a *guerra justa* através das definições de *guerras injustas* proposta pelo Padre António Vieira. Essas, se encontram já no contexto do Novo Mundo, e tem base no argumento tomista do Padre Manuel da Nóbrega. São aplicações teóricas sobre as guerras praticadas contra os indígenas das Américas. Como uma *guerra justa* deve, necessariamente ser “movida com a finalidade de reparação de uma ofensa anteriormente sofrida”, a definição não era aplicável no caso das guerras contra os ameríndios. “A fonte de autoridade legal do princípio defendido por Nóbrega era a *ius gentium* (leis das nações), da forma como foi originalmente compilada pelos juristas do Digesto romano”. De acordo com esse regimento, segundo Eisenberg, “à parte vencedora em uma *guerra justa* cabia o direito de matar os inimigos vencidos. Ao vencedor cabia também a escolha de uma punição menos drásticas que a morte, na forma da escavização dos derrotados. A vitória em uma *guerra justa* conferia ao vencedor dominium sobre a vida dos vencidos”<sup>437</sup>.

Com efeito, argumentou Vieira, em defesa dos índios<sup>438</sup>, tendo em conta os mesmos princípios, os povos indígenas não eram “*escravos não, porque não são tomados em guerra justa*”, e muito menos vassalos “*porque assim como espanhol ou o genovês, cativo em Argel, é contudo vassalo do seu rei e da sua república, assim o não deixa de ser o índio, posto que forçado e cativo, como membro que é do corpo e da cabeça política da sua nação, importando igualmente para a soberania da liberdade tanto a coroa de penas como a de ouro, e tanto o arco como o ceptro*”. Ficando, portanto, conclusivamente argumentado pelo orador que, para se fazer justa guerra aos índios há a necessidade de uma agressão prévia.

---

injustamente’. ‘Nos que realmente temem a Deus, as guerras servem à paz, pois não se travam por cobiça crueldade, mas por amor à paz’.

<sup>437</sup> EISENBERG, *Op. Cit.*, 2000, p. 135.

<sup>438</sup> VIEIRA, A. “Voto Sobre as Dúvida dos Moradores de São Paulo” In: \_\_\_\_\_. **Obras Escolhidas**: em Defesa dos Índios. Volume V, obras várias III. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951, p. 341.

### **3.2.6.1. Guerra Santa:**

A *guerra santa* pode ser interpretada como uma derivação, ou subcategoria de *guerra justa* <sup>439</sup>, uma vez que a *guerra santa* deve ser também uma *guerra justa*. Fundamentalmente, a diferença essencial entre as duas está localizada no caráter, acima de tudo, religioso da *guerra santa*. Enquanto, a *guerra justa* tem como apoio as leis civis, a *guerra santa* se destaca por ter como base a religião. Isto significa que, uma guerra para ser santa deve passar por todos os critérios de *auctoritas*, *res*, *causa*, e, na distinção do *animus*, deve estar presente o fervor religioso. Ou seja, a motivação do guerreiro, ao se engajar no conflito armado, deve ter como base os princípios religiosos da doutrina cristã.

Este conceito abjetamente definido de *guerra santa* concedeu liberdade e maleabilidade para que vários tipos de conflitos pudessem se encaixar sob sua custódia. *Guerras Santas* poderiam designar: guerras inspiradas por Deus; guerras bentas ou dirigidas por autoridades religiosas; guerras com o intento de defender a religião, Papa, ou Igreja; guerras que tinham como objetivo a propagação da “Verdadeira Fé” entre os não-crentes; guerras onde os guerreiros foram ritualmente benzidos; guerras onde os guerreiros que fugissem receberiam conseqüências espirituais; guerras que tinham como finalidade garantir a unidade espiritual; guerras travadas para castigar e punir os divergentes religiosos; e até mesmo guerras para dar proteção à unidade estável da Igreja <sup>440</sup>.

Richard Kaeuper afirma que “a valorização da guerra santa, claro, alastrou-se com facilidade durante o período no qual qualquer guerra poderia, com o mínimo empenho e sofisticação, ser considerada santa.” <sup>441</sup> A difusão das guerras denominadas de santa se deve a facilidade proposta pela imprecisão do conceito de *guerra santa*, que delegou a Igreja e seus líderes uma conveniência extraordinária. Será, pois, a partir desta brecha que ver-se-ia as ações de violência contra os muçulmanos e outros adversários políticos da Igreja receber o *status* de

<sup>439</sup> GARCÍA-FITZ, *Op. Cit.*, 2003, p. 18.

<sup>440</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>441</sup> Kaeuper, *Op. Cit.*, 1999, p. 86. “(...) valorization of holy war, of course, spread easily at a time when any war could, with minimal effort of sophistry, be considered holy”.

um ato sagrado, de um ato pio e louvável aos olhos de Deus. Isto porque quando se fala na “religiosidade da intenção”, sem dúvida ocorre a santificação das causas, agentes e conseqüências da guerra. A guerra se torna, pois, um ato inspirado por Deus, em um sentido, uma missão eclesiástica. A classificação do conflito como um conflito sagrado significava que a guerra tinha se tornado um instrumento divino, onde Ele fazia uso de seus guerreiros para defender Seu povo e Sua Igreja. Em essência, a mensagem era que Deus comandava os exércitos.

Como prática comum do medievo, o conceito de *guerra santa* foi amparado por exemplos bíblicos. Pois, assim como Cristo usava o Antigo Testamento como prova absoluta e apodíctica, assim também o faziam os filósofos medievais<sup>442</sup>. Todavia, nem mesmo os teólogos mais habituados a manejar as Sagradas Escrituras obtiveram resultados conclusivos na busca por uma doutrina clara e irretorquível sobre a guerra. De maneira geral, vê-se que o Antigo Testamento exhibe uma larga tendência a santificação das guerras, como demonstra as passagens onde os Israelitas conquistam a Terra Prometida depois do grande êxodo do Egito. Por outro lado, o Novo Testamento manifesta uma inclinação contrária e com propensão à passividade, contendo citações bíblicas sobre o dever e as glórias da morte em imitação a Cristo<sup>443</sup>. Contudo, e a despeito da escassez de exemplos, alguns trechos do Novo Testamento conseguiram apresentar adesão ao uso da força, como no caso de João 2:14-15<sup>444</sup>, onde encontra-se a imagem de um Jesus Cristo que violentamente expulsa os mercadores do Templo.

Com o alicerce do apoio bíblico devidamente provado, as autoridades medievais desfrutaram então dos privilégios de uma *guerra santa*. Não só eram os guerreiros isentos de qualquer culpa pela ação violenta, mas, estranhamente, o homicídio, a pilhagem e a violência se tornaram ações desejadas, santificadas e quistas por Deus. Em suma, a guerra se tornou indiscutivelmente sacra quando sua justificativa era

<sup>442</sup> MURPHY, J., *op. cit.*, 1974, p. 277.

<sup>443</sup> COWDREY, H. E. J. Pope Gregory and Martyrdom. In: BALAR, M.; KEDAR, B.Z.; RILEY-SMITH, J. (orgs.). **Dei gesta per Francos**: crusade studies in honour of Jean Richard. Ashgate: Ashgate Publishing Limited, 2001. p. 3-11 (p. 6). “biblical citations about the duty and the glory of death in imitation of Christ”.

<sup>444</sup> LIFE. *Op. Cit.*, p. 1622: “John 2:13-15 — In the temple area he saw merchants selling cattle, sheep, and doves for sacrifices, and he saw money changers behind their counters. Jesus made a whip from some ropes and chased them all out of the Temple. He drove out the sheep and oxen, scattered the money changers’ coins over the floor, and turned over the tables”.

primordialmente divina, valendo-se da religião como um primeiro plano para explicar suas raízes, motivos e objetivos.

Características evidentes na *Crônica da Tomada de Ceuta* onde consta um texto no qual o rei D. João I busca conselho entre seus escolásticos sobre um ataque à Ceuta<sup>445</sup>. Trata-se de uma crônica curiosíssima de Gomes Eanes de Zurara, que cedo em suas páginas mostra o monarca D. João I planejando uma grande festa com o propósito de criar uma cerimônia pomposa na qual pudesse ordenar seus filhos como cavaleiros. Contudo, o relato descreve que instantaneamente os infantes, os príncipes D. Afonso, D. Duarte, D. Pedro, D. Henrique, D. João e D. Fernando se opuseram à uma grande festa. Para os jovens, um homem deveria ser armado cavaleiros provando sua honra no campo de batalha, e não em uma festa, ainda que esta fosse grandiosíssima. Os membros da chamada ínclita geração então propuseram um ataque à Ceuta, cidade até então dominada pelas forças árabes no norte da África. Os descendentes de D. João I acreditavam que uma guerra contra os infiéis que residiam na região, com o intento de ampliar os domínios da Cristandade seria a plataforma mais apropriada para se armarem cavaleiros. No campo de batalha contra as forças muçulmanas, os infantes teriam a oportunidade de demonstrarem suas capacidades e dotes militares. D. João I não se deu todo convencido, sua ascensão ao trono fora conturbada e grande parte do seu reinado fora gasto em guerras. Segundo G. Zurara, D. João I estava bastante cansado de campanhas militares e estava desfrutando do recente período de paz com a vizinha Espanha. Contudo, os infantes apresentavam um caso fundado nos ideais cavaleirescos da época, os quais fariam sentido ao monarca. Apesar de sua relutância em engajar-se em mais confrontos militares, D. João I se viu pressionado e foi buscar o conselho e pareceres dos “letrados no quall cada huñ disse sua emtemçom, segundo a camtjidade de seu emtemder e saber”.

A resposta dos escolásticos foi recitada na corte do reino por um dos membros do conselho régio, e o teor desse *discurso* foi, por Zurara, reproduzido em sua crônica. Inicia-se a exposição com os teólogos afirmando que eles não tiveram “*mester de queimar mujtas camdeas*” para se chegar à uma conclusão sobre o caso de Ceuta. Afinal não se tratava de uma caso inédito nem seria “*cousa noua*” na história e, mesmo na Bíblia, já havia casos semelhantes. De modo que, uma possível guerra movida contra Ceuta se trataria na verdade de “*cousas tamtas uezes limadas e disputadas, que em quallquer parte que homem*

<sup>445</sup> ZURARA. *Op. Cit.*, cap. Xj, p. 35.

*uaa pella samta escpitura*” situações semelhantes se encontram. Mais ainda, como se os exemplos bíblicos não bastassem, D. Duarte poderia se tranquilizar na própria história de seus antepassados. De onde é possível extrair exemplos como quando “*ElRey Dom Affomsso que foi na batalha das Naues*” guerreou contra “*o gramde Miramollim de Marrocos*”, ou os sucessos “*delRey Dom Fernamdo que tomou Coymbra aos mouros, e fez outras mujtas batalhas com elles no rregno de Castella*”. Igualmente o fez o Rei “*Dom Affomsso seu filho, que tomou Toledo*”, para não se falar da “*memoria do muy notauell e fiell e cathollico christaão elRey Dom Affomsso Amrriquez, cujas rrelliquias trautam os amtre as nossas mãos*”.

Tratava-se, pois, de uma linhagem de guerreiros e líderes exemplares, que não fugiam e temiam suas obrigações como católicos. Ceuta apresentava-se como uma guerra cujas circunstâncias eram comuns e louváveis. E assim como tantos “*outros boôs caualleiros fiees e catholicos*” em nome e “*por amor de nosso Senhor Jesu Christo*” no campo de batalha espargiram “*seu sangue [e] passaram sua uida*”, assim poderia D. Duarte legar à história caso ele seguisse em frente com o ataque contra Ceuta.

Em virtude, para os letrados, não havia dúvida de que as almas desses guerreiros que, “*armados da samta ffe*” e lutando “*ardidamente os jmmijos*”, estariam na “*companhia dos bem auemturados martires*”. Ainda, assim como D. Afonso Henriques não duvidou de que a Batalha de Ourique era “*serviço de Deos*” de igual modo não deveria D. Duarte ter dúvidas sobre seu intento bélico. Afinal, eram através desses confrontos militares que seus antepassados ergueram “*gramdes jgreias e moesteiros*” onde “*o offiço deuino com tamta sollempnidade cada huũ dia he trautado e adorado*”.

“*Sayba uossa merçee*”, explicam os letrados, “*que o estado millitar nom he por outra cousa tanto louuado amtre os christaãos, como por guerrear os jmfiees*”. A guerra contra os infiéis, segundo consta, categoriza-se em uma classificação especial, mais bem quista do que as guerras entre cristãos, uma vez que não “*nem ha hi mamdamento de nosso Senhor Deos que façamos guerra a nehuũs christaãos, amte nos emcomemda que nos amemos huũs aos outros como jrmãaos que deuemos seer em elle que he nosso Senhor*”, salve “*quamdo per alguũa maneyra de soberba lhe quiserem empeçer*”, em cujo caso o uso da violência estaria justificado.

Para além, “*todo o rrey deue guardar seu pouoo*”, trata-se do seu dever como homem untado e coroado rei pela Divina Providência. Semelhante à um pastor que protege suas ovelhas, assim a figura do

monarca deveria resguardar seu povo porque “*mall auemturado he ho rrey em cujo tempo os seus senhorios rreçebem queeda*”. Contudo, os estratagemas e artifícios à que se recorrem os reis devem ser pautadas na “*emgiminação e madureza de comsselho*” e antes mesmo de “*que nehuiã cousa começe, proueia e saiba se ha justiça e dereito*”. Enquanto o rei tiver “*sua terra bem rrepayrada*” e fora de perigo ou ameaças o rei “*deuem de leixar as armas e buscar a paz per quantas maneyras poderem, como fazia o samto profeta Mouses, e outros alguũs boõs duques guiadores do pouoo de Deos.*”. Porém a grande exceção é quando se trata de uma guerra contra os infiéis.

O parecer jurídico apresentado pelos letrados revela que “*os jmfiees per nehuiã guisa deuemos comssemtir em quanto pertinaciamente quizerem aturar em sua peruersa teemçom*”, eles fundamentam seu argumento em ambos o *corpus juris civilis*, no qual “*o boom emperador Justiniano que com tamto trabalho fundou as primeiras lex, e todollos jure comsulltos hordinadores do dereito çiuell*”, e, também nas “*as sagradas lex juntamente com os degredos dos santos padres*”. Esses dois corpos jurídicos, um civil e o outro canônico, “*mujtas vezes no amoestam e mamdam que arrinquemos de nos com toda nossa força esta maa e danada seita dos jmfiees*”.

Ao suporte jurídico, os teólogos adicionam ainda a *acutoritas* da figura do papa, “*nosso summo pontífice uigairo geerall sobre toda a uniuerßall jgreia*”, que “*per autoridade do samto euangelho*” recebe seu poderio. E como herdeiro do “*apostollo sam Pedro*”, o Papa pode e de facto concede “*assoluiçam perpetua quamdo dereitamente morressemos guerreamdo aos jmfiees*”.

E assim, como homens das letras com “*graao na sacra theollesia*”, o conselho régio determina “*que uossa merçee pode mouer guerra contra quaaesquer jmfiees assy mouros como gentios, ou quaaesquer outros que per alguũ modo negarem alguũ dos artijgos da samta ffe catholica*”. Trata-se de uma guerra de “*boom e samto proposito*”.

Com efeito, recorreu-se com frequência à esta definição de *guerra santa* como sendo aquela que tem um santo propósito e é praticada em benefício último ao serviço de Deus. O crescente número de guerras categorizadas como santa, evidenciam a popularidade e o forte apelo e adesão ao viés religioso. Tanto que dela vê-se brotar subcategorias como as guerras cruzadísticas e, mais específico à Península Ibérica, as guerras de *reconquista*.



### a) Cruzadas:

H. Cowdrey adverte para o fato de os termos *cruzada* e *guerra santa* não deverem ser pensados como sinônimos próximos. A *guerra santa* é um conceito muito mais amplo do que as *cruzadas*<sup>446</sup>. Em verdade, sabe-se que as *cruzadas* contra os muçulmanos do Oriente passaram a ser paradigmática daquilo que os cristãos consideravam ser a mais santa de todas as *guerras santas*.

O desenvolvimento desta percepção ou da importância conferida ao “longínquo oriente” desabrochou historicamente. No segundo século da era cristã, o Oriente cristão produziu uma sociedade fundamentalmente diferente daquela do ocidente. No Oriente desenvolveu-se um padrão de organização onde não existia a figura central do Papa, em seu lugar, ao contrário, sentava o Imperador como chefe da Igreja, e a Igreja ocidental, por sua vez, foi considerada uma espécie de departamento administrativo do Estado. Este modelo estrutural, se assim o pode chamar, tornou-se conhecido com Bizâncio<sup>447</sup>. No padrão bizantino também se têm um sistema militar diferenciado daquele do Oeste cristão. Numa primeira instância, o Império do Oriente tinha um exército com o papel de uma “maquina burocrática eficaz, capaz de coletar impostos para as campanhas militares e eficientes também no recrutamento de soldados. Porém, com o avançar da Idade Média, eles perderam a habilidade de burocraticamente recrutar soldados ou coletar os impostos, eles também sofreram invasões”<sup>448</sup>.

As dificuldades administrativas acompanhadas das várias invasões sofridas levaram o Imperador Alexius a pedir a ajuda militar do Papa Urbano II, apelo que implorava, acima de tudo, para que o Papa socorresse a Igreja Oriental das mãos dos pagãos. O chamado do Imperador encontrou o favor do Papa Urbano II, que tinha dentre outras

---

<sup>446</sup> COWDREY, H. E. J. “Pope Urban II’s Preaching of the First Crusade”. In: MADDEN, T.F. **The Crusades: The Essential Readings**. Vermont: Blackwell Publishers, 2002, p. 18.

<sup>447</sup> BAKER, E. O Conceito de Império. In: BAILEY, C. **O legado de Roma**. Editor. Cyril Bailey. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1992, p. 61-106. (p. 100).

<sup>448</sup> KEEN, *Op. Cit.*, 1999, p. 9. “(...) effective bureaucratic machine, able to collect taxes for the military campaigns and effective in recruiting soldiers. But as the Middle Ages went on, they lost that ability to bureaucratically recruit soldiers and collect taxes, they suffered invasions (...)”

intenções a restauração da união entre ambas as Igrejas<sup>449</sup>. Tão logo, já em outubro de 1095, Papa Urbano II atendendo os chamados de Alexius, se volta à Cristandade Ocidental proclamando:

For your brethren who live in the east are in urgent need of your help, and you must hasten to give them the aid which has often been promised them. For as the most of you heard, the Turks and Arabs have attacked them and have conquered the territory of Romania [the Greek Empire] [...] They have killed and captured many, and have destroyed the churches and devastated the empire. If you permit them to continue thus for awhile with impurity, the faithful God will be much more widely attacked by them. On this account I, or rather the Lord, beseech you as Christ's heralds to publish this everywhere and to persuade all people of whatever rank, foot-soldiers and knights, poor and rich, to carry aid promptly to those Christians and to destroy that vile race from the lands of our friends. I say this to those who are present, it is meant also for those who are absent. Moreover, Christ commands it [...] All who die by the way, whether by land or by sea, or in battle against the pagans, shall have immediate remission of sins. This I grant them through the power of God with which I am invested.<sup>450</sup>

A proclamação de Urbano II para sempre pontuaria um marco na história mundial com suas palavras, redefinindo as concepções bélicas da Igreja. Sem precedentes, esta oratória mudou definitivamente os dogmas da Igreja, pois desingnava a primeira vez que alguma autoridade eclesiástica se apresentava como interlocutor direto das vontades divinas. De acordo, durante a proclamação do chamado à guerra, não era Papa Urbano II quem fazia os apelos, mas sim, o rogo em defesa da Igreja Oriental vinha absoluta e exclusivamente de Deus. O pontífice era apenas um mensageiro de Sua Vontade, um embaixador de Sua volição.

<sup>449</sup> Cf. COWDREY. Pope Urban II, *Op. Cit.*, 2002. Este trabalho discute extensamente as prováveis intenções do Papa Urbano II ao convocar a Primeira Cruzada.

<sup>450</sup> Uma tradução em inglês do Sermão proferido pelo Papa Urbano II em Clairmont extraída do texto de RILEY-SMITH, L.; RILEY-SMITH, J. **The Crusades: idea and reality: 1095-1274**. London : Hodder Arnold, 1981, p. 42-45.

A chamada para que os seguidores cristãos implementassem a violência de modo sistemático contra os adversários de Alexius vinha restritamente de Deus. Para os cristãos daquele tempo, era o próprio Senhor quem deu ordem para o início da Primeira Cruzada. E Sua chamada foi fervorosamente obedecida.

Superficialmente, as *cruzadas*, essa empreitada de defesa aos cristãos dos perigos externos, era uma resposta da Igreja medieval as exigências de seu mundo contemporâneo<sup>451</sup>. Mas em seu âmago, a *cruzada* era mais do que isso, e a primeira delas inaugurou definitivamente uma nova tipologia bélica. Pela primeira vez na história da Igreja, não só os guerreiros poderiam entrar em uma guerra isentos de culpa, algo já familiar nas categorias de guerras justas e santas, mas agora a *cruzada* apresentava outro atrativo, o das indulgências plenárias.

A fundação para essa nova abordagem de recrutamento tinha sido previamente articulada pelo Papa Gregório VII; porém nunca fora levada a efeito. Siegebert de Gembloux, um adversário do Papa Gregório, advertiu seus contemporâneos sobre os perigos inerentes a este tipo de feito religioso. Sobre a indulgência plenária ele disse:

[W]here does it come from, this novel authority by which sinners are offered freedom from punishment for sins which they have committed, and license to commit fresh ones, without confession and penance? What a window of wickedness you have thus opened up to mankind!<sup>452</sup>

No entanto, as advertências de Siegebert não foram acatadas, e pouco mais de 10 anos após a morte de Gregório VII, Papa Urbano II difundiria um novo conceito de guerra cruzadística, fazendo amplo uso do poder suasório das indulgências plenárias. A isenção de castigo que as indulgências ofereciam aos guerreiros serviu como potente instrumento de persuasão no recrutamento de voluntários para a causa bélica, não só da *Primeira*, como também das *Cruzadas* posteriores. Essas indulgências, ou remissões dos castigos e dos pecados que limitava entre outras coisas, o tempo no qual o pecador teria de ficar no purgatório foi decisivo pra fazer das *cruzadas* uma nova e celebrada concepção bélica.

---

<sup>451</sup> RICHARD, J. *L'esprit de la Croisade*. La Tour-Maubourg: Les Éditions du Cerf, 2000, p. 52.

<sup>452</sup> KAEUPER, *Op. Cit.*, 1999, p. 65.

Ao descrever o que se entendia sobre o purgatório, Georges Duby relata que para o homem medieval, “[h]avia o inferno e o paraíso. Isso era de tal forma inquietante, que a sociedade inventou o purgatório (...) os benefícios das boas ações dos vivos podem ser transferidos para a conta do defunto, a fim de ajudá-lo a livrar-se de sua culpa”<sup>453</sup>. Agora, Papa Urbano II ampliava a extensão do purgatório, afirmando que a boa ação de tomar armas em defesa dos cristãos do Oriente poderia também beneficiar os próprios guerreiros, que após suas próprias mortes teriam seu lugar no paraíso garantido. Ou seja, Papa Urbano II, ao oferecer a indulgência plenária aos guerreiros que auxiliassem a Igreja Ocidental, estava na realidade oferecendo uma viagem armada em lugar de *toda* penitência. Um trecho de uma carta, cuja autoria é atribuída ao Papa Urbano II fornece mais detalhes sobre como se pensava as *cruzadas*:

We have heard that some of you have formed a desire to journey to Jerusalem, and you are aware that this pleases us greatly. Know that we remit the whole penance due for their sins to all who set out, not from greed of this world's good, but simply for the salvation of their souls and for the liberation of the Church (*ecclesiae liberatione*).<sup>454</sup>

Neste caso, as “indulgências plenárias” concedidas pelo sumo pontífice aos guerreiros foram ofertadas como um prêmio ou recompensa pela penitência que os cruzados se submetiam ao embarcarem nesta viagem rumo ao Oriente. “Vista desta forma, as *Crusadas* poderiam ser entendidas não só como uma das mais extremas formas de devoção à Cristo, mas também como um dos mais completos atos de penitência, porque consistia na rendição da própria existência terrestre.”<sup>455</sup> Esses fatores faziam das *crusadas* um ato de renúncia, de remissão dos pecados, formando a base para um novo estilo de vida e o caminho para a salvação. Para muitos guerreiros isto sem dúvida proporcionou uma grande oportunidade, pois a salvação, algo que antes ficava enclausurado nos mosteiros, agora estava às suas disposições.

---

<sup>453</sup> DUBY, *Op. Cit.*, 130-133.

<sup>454</sup> COWDREY, *Op. Cit.*, 2002, p. 27.

<sup>455</sup> MAIER, C. T., **Crusade Propaganda and Ideology: Model Sermons for the Preaching of the Cross**. Cambridge University Press, 2000, p. 61. “Viewed in this way, crusading could be understood not only as one of the most extreme forms of devotion to Christ but also as one of the most complete acts of penance, because it consisted of surrendering one’s earthly existence”.

Todos os incentivos religiosos concedidos aos cruzados fizeram com que esse tipo de expedição bélica significasse mais do que uma elaborada expedição bélica, ela se torna na realidade uma verdadeira peregrinação religiosa<sup>456</sup>. De forma que o guerreiro se transformava em um peregrino armado, que caminhava na mais santa de todas as santas romarias, pois ele tinha como objetivo alcançar o Sepulcro do próprio Cristo. Esta nova abordagem do conceito de peregrinação significou que, onde antes o romeiro era obrigado a viajar desarmado, agora não somente poderia ele carregar armas como também fazer uso delas contra os inimigos da Santa Sé. Mais ainda, estes “paladinos” de Urbano II, por suas romarias e eventuais atos de violência em defesa da fé, usufruíam dos mesmos benefícios espirituais de uma peregrinação de tal modo a expiarem seus pecados e ganharem indulgências.

Sabe-se que, para estes guerreiros, cuja profissão era o homicídio, as vantagens espirituais propostas pelo herdeiro de São Pedro foram tentadoras e próximas ao irrecusável. Fato evidente quando se observa um número sem precedente de cavaleiros e guerreiros agarraram à oportunidade, e aceitaram graciosamente embarcar na “busca espiritual” que se tornou a Primeira Cruzada. Surgem então na história da Igreja os peregrinos armados, que dariam novo significado ao conceito de guerreiro cristão e uma nova re-significação do objetivo militar.

A convocação da Primeira Cruzada tinha como finalidade dar apoio militar ao Imperador Aleixo I Comneno na defesa dos territórios bizantinos contra as invasões muçulmanas. Porém, não tardou muito para que nas enxurradas de significação religiosas atribuídas a esta empreitada bélica também reestruturasse e elaborasse um novo objetivo militar a Primeira Cruzada. Jerusalém era de grande significado simbólico-religioso na mentalidade medieval. Jerusalém, por ser a terra por onde Cristo tinha circulado em vida, era considerado o lugar mais sacro do mundo para os cristãos<sup>457</sup>. Portanto, logo cedo a libertação de Jerusalém foi referenciado como o objetivo principal da Primeira

---

<sup>456</sup> GARCÍA-FITZ, F. *Op. Cit.*, 2003, p. 178: “Una serie de conceptos que apelan siempre a la condición de romería que se adjudicó a aquel viaje: “*peregrinatio*”—“*peregrinación*”—, “*iter Hierosolymitanum*”— “camino de Jerusalén”—, “*via sepulcri Domini*”—“ruta del sepulcro del Señor” [...] peregrinación penitencial”.

<sup>457</sup> A idéia de que nem toda a terra era de igual valor, vai ser perpetuada e retomada mais tarde, quando, por exemplo, o Padre Antônio Vieira, irá, já no período colonial falar dos atributos geográficos da localização de Portugal como o extremo do mundo, ou como fronteira com o novo mundo. Pretende-se desenvolver este tópico no capítulo 3.

Cruzada. A libertação de Jerusalém era compreendida em termos escatológicos, representando o combate final travado entre Deus e o Anti-Cristo, a vindicação da cristandade contra o Islã. Ou seja, em termos feudais, significava a defesa do patrimônio pessoal do filho de Deus, do seu lugar de nascença. Para o cavaleiro medieval, este objetivo militar não se traduzia somente em benefícios espirituais, na verdade, Jerusalém também significa status. O fascínio de poder, de defender com armas o *patrimonium* de Cristo, foi algo que mexeu com o brio dos guerreiros, como atesta a *Opera* de Raul Glaber quando este afirmou que foi “a vaidade que inspiraram tantos a empreenderem-se na jornada simplesmente para ganhar o prestígio de ter ido a Jerusalém.”<sup>458</sup>

Efetivamente, os integrantes da Primeira Cruzada obtiveram êxito e prestígio ao apoderarem-se da tão almejada Jerusalém, bem como outras cidades e territórios do Oriente Médio. O sucesso e a vitória conquistada pelos cruzados serviram para provar a eficiência da peregrinação penitencial e a exortação do monasticismo aliado ao poder militar<sup>459</sup>. O triunfo desta fórmula revolucionária garantiu sua reutilização, fazendo com que até o final da “era das *cruzadas*” sete outras Cruzadas de larga escala fossem travadas contra os inimigos da Santa Sé, sendo que cada um destes engajamentos bélicos obteve diferentes graus de sucesso e destaque<sup>460</sup>.

Em suma, a célebre frase “*Deus vult*”<sup>461</sup> em si, não pontuou um conceito novo no medievo cristão, pois as *guerras santas* já tinham sido pensadas como um ato de violência desejado por Deus. Portanto, o que caracterizou a diferença entre *cruzadas* e *guerras santas* não foi meramente sua conotação religiosa. As *cruzadas* eram decididamente diferentes porque falavam de indulgências, penitências e peregrinações. Aparte do próprio contexto histórico, no caso da Primeira Cruzada o de providenciar amparo militar à Igreja Bizantina, foram essas três características que fundamentalmente distinguiram as *cruzadas* de outros tipos de *guerra santa*.

---

<sup>458</sup> FRANCE, J. Patronage and the Appeal of the First Crusade. In: MADDEN, T.F. (org.). **The Crusades: The Essential Readings**. Oxford: Blackwell Publishers, 2002, p. 194-207. (p. 206). Citação extraída originalmente do obra *Opera* de Rodulfus Glaber. “that vanity which inspires many to undertake the journey simply to gain prestige of having been to Jerusalem”.

<sup>459</sup> COSTA, R. *Op. Cit.*, 1998, p. 165.

<sup>460</sup> 2ª Cruzada (1147-1149); 3ª Cruzada (1189-1192); 4ª Cruzada (1202-1204); 5ª Cruzada (1217-1221); 6ª Cruzada (1228-1229); 7ª Cruzada (1248-1254); 8ª Cruzada (1254-1270).

<sup>461</sup> “Deus o quer”

A carta do Papa Inocêncio III (1198-1216) para o rei português D. Sancho I (1185-1211) é bastante ilustrativa do conceito de *guerra cruzadística*. Trata-se da epistola encontrada na *Crónica dos Sete Primeiros Reis*<sup>462</sup> que data c. 1199. Pode ser uma reprodução fiel da carta original, uma vez que o autor da narrativa possivelmente teria tido acesso aos acervos das chancelarias régias. O apelo papal tinha em vistas dar início à Quarta Cruzada (1202–1204) e recuperar Jerusalém que, em 1187, tinha sido capturada pelas forças de Saladino durante a *Terceira* e mal sucedida *Cruzada* (1189-1192).

Na carta do “*Ynoçemço Bispo, seruo dos seruos de Deos, ao muyto amado filho D. Sancho, muy nobre Rey de Portugal*” o Papa pede auxílio e declara, com toda sua *auctoritas* como autoridade máxima da Cristandade, guerra aos muçulmanos em Jerusalém. Segundo o pontífice, “*a samta e bemaventurada terra em que estiverom os pees do Senhor*” está sendo ameaçada pelas forças dos infiéis. Esta situação é “*muito de doer a todos fyeys Christãos*”, afinal, trata-se do especialíssimo “*lugar per Christo santificado*” e que no momento encontrava-se sendo “*devasso pela presemsa de seus arenegadores*”.

No medievo, a hierarquização da cidade de Jerusalém como a mais santa entre todas da terra, fez com que o chamado pela sua defesa fosse tanto mais benquisto por todos os cristãos. Nesta carta, vê-se refletir esta realidade e Inocêncio III é incansável em dar destaque à posição de superioridade da cidade de Jerusalém. As imagens referenciadas pelo pontífice são muitas e todas teriam tocado a fundo os corações dos cristãos. Ao evocar Jerusalém dos tempos bíblicos, por exemplo, o Papa estaria evocando alusões que seriam familiares aos espíritos dos católicos medievais. De modo que, falar de Jerusalém como terra na qual “*a umanal linhagem foy livre do juguo do velho cativeyro*”, seria trazer à tona uma série de referências sobre a libertação do povo judaico, ao mesmo tempo em que estaria afirmando o domínio milenar sobre a região.

Na verdade, o *status* de Jerusalém intensifica-se por ser “*aly donde o Senhor livrou de morte temporal na Cruz do gramde e perduravel tormento*”, consequência do reconhecimento da morte e ressurreição de Cristo como sendo um dos fenômenos mais importante da doutrina cristã. Isso aliado ao fato de que a “*dita terra de Seu suor foy molhada e en que per muytas vezes Seu sangue foy espargido*” confere à Jerusalém a dádiva de ser literalmente ungida pelo sangue

---

<sup>462</sup> AUTOR desconhecido 4. **Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal.** *Op. Cit.*, Sancho I, cap. II, p. 146.

divino de Cristo durante Sua crucificação. Mais ainda, em Jerusalém ergue o “*Templo do Senhor*” bem como reside “*o Samto Sepulcro de Jesu Christo*”. De modo que, ao ficar particularmente conhecida por suas relações com Cristo, construiu-se de Jerusalém um referencial de patrimônio, não só cristão, como também do próprio Cristo. Neste contexto, insere-se os apelos de Inocêncio III, que não poupou referências santificadoras à cidade.

Depois de tê-la apresentado como patrimônio indiscutível de Cristo e, por consequência, da Cristandade, Jerusalém, já devidamente santificada, é apresentada agora na epístola papal como sendo agredida “*pela destroyçom dos jnfieys*”. A lista de *res*, ou as injúrias apresentadas por Inocêncio III é extensa e grave segundo o entendimento papal. A Terra Santa sofre a “*perseguysão*” de seus “*maos amjguos*”. A cidade encontra-se “*ocupada por força e tornada em mesquynha serujdão*”. Trata-se de um “*damno sem estimação*”, incalculável, onde “*todo Seu trabalho e despesas serem tornadas em nada*”. Os inimigos “*(com) pomsonha (sic) de crueldade e com grande temor, na boqua do seu cujtdado com cujtelo emcheo os campos do sangue deles, atrocoamdoos com*” os cristãos que estavam nos arredores da Cidade Santa.

E o que é pior, prossegue o sumo pontífice, o inimigo “*estendeo sua mão escomunguada desomrando o Samto Sepulcro de Jesu Christo, e quebramtou quamto pode*”, não deixando sobrar nada dos “*lugares em que Ele corporalmente foy presente*”, tanto que “*sua maldade ao Templo do Senhor, tanto majs desordenadamente o começou a destroyr*”. Para o Papa, a intenção dos inimigos era clara e contundente, eles queriam “*deribar o edifiçyo da religiom Christam*”.

As ofensas contra Jerusalém teriam soado para D. Sancho I como agressões ao próprio Cristo, como se “*aly he / Ele / atormentado per arenegados em maldades*”. Ao fim da lista de injúrias, como Inocêncio III coloca, “*Qual erguo o fiel Christão que por taes novas não seja atormentado, cujo coração não seja movido por tão descomunaes jnjurjas*”? Deveria “*a crueldade daquela gemente pasara sem pena, e leyxalos am asy usar de su livre cutello*”? Como permitir que “*nosa madre Jerusalem*” continue vivendo em “*suas / f. 46 v / grandes tribulações*”? Para Inocêncio III, os apelos de Jerusalém deveriam “*asemdera a vomtade de qualquer Christão*” que, com o devido animus do “*zelo de devação*” deveriam “*se armara de cujtelo de vingamça*”.

E assim, evocando as imagens de Cristo, o Vigário de Roma pressiona o monarca português informando-lhe que como recebedor de sua “*Nobreza em Nosso Senhor Jesu Christo*”, ele “*hes obrjgado a Seu serujço, e teudo com mayor coração e firmeza a defender a Sua fee*”.



Assim, Inocêncio III espera que D. Sancho I, ciente da *causa* e como fiel católico, vá *“acorer a dicta tera, em tanta neçesidade posta, qua per tua ajuda e dos outtros ela seja liure das mãos dos jnfieys, e restetuyda de toda desomrra da fee Christaam”*.

Ao cumprir com seus deveres como fiel monarca cristão, Inocêncio III, com a *“autorjdade dos bemaventurados Sam Pedro e Sam Paulo Apostolos”*, concederia à D. Sancho I e aos cruzados portugueses *“pendemça de todolos pecados seus em todos aqueles que este trabalho cometerem, per sy ou as suas despenças, se verdadeiramente deles forem comtrytos e confesados”*, os livrando de qualquer sentimento de culpa. Inclusive, àqueles cuja saúde, ou força maior não permitisse que fossem em pessoa em peregrinação armada à Terra Santa, ainda que *“nom / em propria pessoa mas segundo seu poderjo enviarem algumas outras, majs / as / suas despesas”*, receberiam *“acreçentamemto / de / perduravel saude em no galarodom dos justos”*. Esta compensação também chegaria aos *“Prinçepes segundo cantidade / de / sua ajuda, desejo de sua devação em trabalharem por acorjmemto da dicta terra, ou derem conselho e favor pera o que dicto he”*.

Apesar da historiografia considerar as *cruzadas* como terem oficialmente terminado com a Nona Cruzada, ainda em 1271-1272, muitos dos conceitos e espírito cruzadístico permaneceram no imaginário cristão dos séculos que seguiram, tanto que, ainda no século XVII, o papado continuava a emitir bula scruzadísticas, como prova o “Sermão da Bula da Santa Cruzada, pregado na Catedral de Lisboa no ano de 1647”<sup>463</sup>. Nesta prédica, Vieira prega sobre a *“Bula da Santa Cruzada, que hoje se concedem e publicam solenemente ao reino e reinos de Portugal”*. Trata-se da concessão das *“indulgências da Cruzada”*, como está descrito na própria Bula papal do *“Santíssimo Padre Inocêncio X, nosso senhor”*. As indulgências plenárias têm como alvo *“o subsídio dos nossos soldados da África, que armados sempre, e em vela naquela fronteira, defendem as portas de Espanha e da cristandade contra a invasão dos Mouros”*. Tal como fora feito *“na primeira instituição da Bula da Cruzada”* ainda nos tempos *“do Concílio Lataranenese, quando se concederam estas graças e indulgências a todos os que tomando a insígnia da cruz se alistassem por soldados para a conquista da terra Santa”*.

---

<sup>463</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *op. cit.*, 1959. Sermão da Bula da Santa Cruzada: Pregado na Catedral de Lisboa, no Ano de 1647. Vol. V, tomo XIV, p. 151. Sermão de número 186 na tabela.

Porém, neste caso, a Bula da Santa Cruzada não se tratava apenas de um selo papal, ou uma autorização que legitima a guerra. O propósito da bula cruzadística sobre a qual Vieira discursa tem a ver mais com arrecadamento do que com legitimação propriamente dita. Sem sombra de dúvida que as guerras travadas pelos portugueses em terras africanas já estavam mais do que legitimadas no século XVII. Muito menos era o objetivo da Bula o recrutamento de novos guerreiros. Tratava-se de uma Bula Cruzadística porque, através de esmolas, que teoricamente iriam para o benefício dos soldados em *cruzadas* na África, através dessas esmolas o doador do dinheiro obteria a *indulgência plenária*.

“*Militium. Sobre esta palavra soldados, a primeira cousa que corre é o soldo. E se este se paga pontualmente e se despense todo com os nossos soldados e cavaleiros da África tão beneméritos da Fé e da Igreja, esse é o fim para que os sumos pontífices concederam o subsídio da Bula*”, explica Vieira. Mas pelas palavras que se seguem, nota-se que já havia burburinhos de desconfianças sobre o destino final das “esmolas”, tanto que Vieira vai direto ao ponto, “*O dinheiro santo da Bula, que cá se recolhe em vinténs, dizem que torna de lá em meticais, e que muita fome que de cá se leva, é a causa da que lá se padece.*”<sup>464</sup> Ao que Vieira responde “*Mas isto toca a quem toca. O que a mim me pertence é desfazer este escrúpulo, e assegurar a todos os que tomam a Bula, que ainda que o dinheiro da esmola de descaminhe, e os soldados da África o não comam, sempre as graças concedidas se ganham com infalível certeza*”. A “infalível certeza” com a qual Vieira sustenta e a *auctoritas* da “*lei expressa do Evangelho promulgado por Cristo*”, conforme Mat., X, 41, “*Eu (diz Cristo) mando meus pregadores, que são os meus soldados, a conquistar o mundo, e pelejar contra os infiéis: mas porque eu lhe não dou sustento, nem soldo com que o comprar, saibam todos que a mercê que lhe tenho taxado a eles por me servirem, a mesma hei-defazer aos que os sustentarem.*”

Portanto, garante Vieira, embora possa parecer injustiça conceder indulgências plenárias a quem doa as esmolas e não somente aos que terçam em armas, não o é. Isto porque as leis que governam a terra não são comparáveis às leis dos céus. “*Assim é, e assim havia de ser, se Deus fora como os homens, e o Rei do Céu como os da Terra. Nas leis da Terra dão-se os prêmios a o que milita e serve; mas não a quem o sustenta: nas leis do Céu, aquele que milita e serve, e mais aquele que o*

---

<sup>464</sup> Vale notar que Vieira escreve “*o dinheiro santo da Bula*” e não “*o dinheiro da santa bula*”, de certa forma, o dinheiro recolhido sob o selo da bula cruzadística é sacralizado.

*sustenta, todos têm o mesmo prémio*”. E para que não haja dúvida sobre a diferença da bula cruzadística alcançada através de esmolas, e aquelas que são concedidas aos militares propriamente ditos, Vieira esclarece, “*Tomai a Bula da Santa Cruzada, e sem sair de Lisboa fostes a Compostela, fostes a Roma, fostes a Jerusalém porque as graças que lá haveis de ir buscar aqui se vos concedem, não diversas, nem menores, senão as mesmas*”.

### **b) Reconquista/ Restauração.**

A série de guerras que se tornaram conhecidas por *guerras de reconquista*, tal como as *guerras santas* e “guerras cruzadísticas”, tinham também uma forte conotação religiosa, e na maioria dos casos o objetivo mais comum desse tipo de guerra era o da expansão das fronteiras cristãs na cristandade ocidental. Contudo, apesar das semelhanças, de acordo com Francisco García-Fitz, “cruzadas e reconquistas não eram o mesmo fenômeno: a última representava um processo friccional mais velho entre Cristãos e Muçulmanos, mais local e tinha sua própria identidade.”<sup>465</sup> Notadamente, a *reconquista* se tratou de um desenvolvimento ideológico e militar que aconteceu predominantemente no território conhecido por Península Ibero-Cristã.

Em 718, ano em que ocorre a Revolta Pelagiana, marca-se oficialmente o início das guerras de *reconquista*, porém alguns pesquisadores preferem adotar a Tomada de Toledo em 1085 como data inaugural desta tipologia bélica. Já 1492, data da Conquista de Granada, sem muitas controvérsias, marca o final da série de *reconquistas* que pontilharam a Península Ibérica<sup>466</sup>. Todo o processo ideológico que desembocaria nas *reconquistas* teve início na crença de que os cristãos do norte eram os herdeiros legítimos dos visigodos, e, como tal, teriam o direito e obrigação histórica de recuperar o que uma vez pertencera a seus ancestrais, e o que lhes fora injustamente roubado pelos Muçulmanos<sup>467</sup>. Tratava-se de um tipo de “destino manifesto”, no qual os guerreiros tinham como objetivo não necessariamente a aniquilação ou conversão dos inimigos da fé, mas, ao contrário, o objetivo era a

<sup>465</sup> GARCÍA-FITZ, *Op. Cit.*, 2003, p. 165.

<sup>466</sup> COSTA, R., *Op. Cit.*, 1998, p. 77-88.

<sup>467</sup> GARCÍA-FITZ, *Op. Cit.*, 2003, p. 195.

recuperação de um bem que lhes foram dado por Deus através da divina providência.

Portanto, tal como nas *cruzadas*, os cavaleiros cristãos que tomassem as espadas contra os muçulmanos e a favor da *reconquista* estariam, de certa forma, incorporando uma batalha celestial entre o Bem e o Mal. Por esta razão, os cristãos não se consideravam semelhantes aos muçulmanos, e sim superiores a eles. Todas estas características aproximavam bastante as guerras cruzadísticas com as de *reconquista*. Já é amplamente sabido que as guerras de *reconquistas* eram primeiramente uma *guerra justa*, pois enquadrava-se, no mínimo, nos quatro critérios de *auctoritas*, *res*, *causa* e *animus*. Igualmente as guerras de *reconquista* também eram consideradas *guerras santas* porquanto elas sempre vinham acompanhadas de conotações religiosas. No entanto, pouco menos conhecido, é a ligação fundamental que as guerras de *reconquistas* tinham com as *cruzadas* de Jerusalém, pois desde seu início elas eram consideradas como uma “guerra de libertação Cristã”<sup>468</sup>.

Fato evidente quando se analisa a designação do Papa Calisto II em 1123, em adotar às guerras contra os Muçulmanos em AL - Andaluz a mesma conotação que tinham as *cruzadas* no Oriente. De modo incisivo, isto significou que o sacro terreno da Terra Santa fora transferido à Península Ibérica. No entanto, na prática, a “transferência” do território da Terra Santa para a Península Ibérica não foi facilmente assimilado nem mesmo pelos próprios cruzados. Estes preferiam ainda assim as glórias de fazer parte de uma expedição bélica que tinha como destino as terras em que Cristo tinha caminhado em vida, ou seja, Jerusalém. Por isso, em mais de uma ocasião, observa-se as intervenções papais, que tentam convencer os Iberianos em permanecer e lutar em Andaluzia, pois as autoridades eclesiásticas sabiam que as fronteiras ibéricas, desprovidas de guerreiros para defendê-las, poderiam resultar em perda de território cristão. A fim de evitar um cenário tão arriscado para a Igreja, elaboraram a proposta de conferir às *reconquistas* um valor igual, ou superior, às *cruzadas* na Palestina. A arquitetura retórica elaborada pela Igreja a fim de sustentar as posses cristãs na Península Ibérica demonstrou claramente que o fervor e a devoção religiosa funcionavam como um imã ideológico, proporcionando um padrão

---

<sup>468</sup> AUTOR Desconhecido. **The Conquest of Lisbon: De Expugnacione Lyxbonensi.** Trans. Charles Wendell David. New York: Columbia University Press, 2001. Forward xiii.

unificador de conquista. Neste sentido, o sermão de Pedro Pitões, bispo do Porto, proferido no dia 17 de Julho de 1147, é emblemático.

A sermonária em questão é uma espécie de sermão de boas-vindas, desenvolvido com o intuito de saudar os cruzados do norte que estavam à caminho de Jerusalém. A campanha militar, protagonizada pelo Papa Eugénio III, é um dos grandes marcos da propaganda cruzadística<sup>469</sup>, contando, inclusive, com a divulgação do rígido Bernardo de Clairvaux. O contingente contava com guerreiros vindo da Inglaterra, Flandres, Escócia, Normandia e, incluía também alguns germanos. As tropas, incorporando todo o zelo cruzadístico, esperavam vencer os muçulmanos que ameaçavam a recém conquistada Jerusalém no Médio Oriente.

Saídos de Dortmund, Devon na Inglaterra, a expedição aportou na cidade portuguesa do Porto, no dia 16 de Julho, buscando se refugiar de uma *tempestate* em alto mar. Na manhã seguinte, recepcionados por D. Pedro Pitões, bispo de grande qualidade homilética, os cruzados tornaram-se audiência para o célebre sermão que daria início ao Cerco à Lisboa, permitindo-se protagonizarem um dos episódios de *guerra de reconquista* mais famoso da história cristã. Trata-se do texto extraído da narrativa *A Conquista de Lisboa aos Mouros: Relato de um Cruzado*<sup>470</sup>. O sermão original, segundo o autor, foi proferido em Latim, para que “*suas palavras fossem dadas a conhecer a todos na língua de cada um através de intérpretes*”.

O objetivo da sermonária era o de convencer os cruzados a adiarem suas viagens à Terra Santa para que pudessem auxiliar o então novo monarca D. Afonso Henriques a derrotar os “*mouros e moabitas*” na Península Ibérica. O bispo começou por parabenizar os cruzados por se associarem em “*unidade de sentimentos para a santidade no seio da Madre Igreja*”. Afinal “*eles trocaram todas as dignidades e honras para obterem de Deus um prémio de eternidade em peregrinação promissora*” à Terra Santa. Era certo para D. Pedro Pitões que os cruzados estavam movidos pelo *animus* da caridade, da piedade e do

---

<sup>469</sup> O autor Cristoph Maier discute habilmente o significado de propaganda de guerra e mais especificamente propaganda cruzadística em seu livro: MAIER, C.T. **Crusade propaganda and ideology: model sermons for the preaching of the cross**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

<sup>470</sup> AUTOR desconhecido. **A Conquista de Lisboa aos Mouros: Relato de um Cruzado**. Trad. Aires A. Nascimento. Lisboa: Instituto Português do Livro e das Bibliotecas, 2001.

amor, pois tinham “*deixado o carinho afetuoso das esposas, os beijos inocentes das crianças de peito*” e “*com zelo da lei de Deus no coração, conduzidos pelo ímpeto de uma longa viagem*” propuseram-se a tornarem “*os últimos representantes do mistério da Cruz*”.

Eis que ao saírem de seus acampamentos “*transportando o impropério da cruz*”, os cruzados permitiam que a Palavra de Deus que “*é o próprio Deus*” tomassem “*assento no vosso espírito*”, fazendo com que eles fossem “*renascidos pelo baptismo da penitência*”. No entanto, era preciso tomarem cuidado, os observou o bispo, já “*a vida do espírito não pode soçobrar sob qualquer pressão*” isto porque “*os que fazem sua caminhada por entre os precipícios do mundo devem acautelar-se com o máximo de cuidado*”. Assim, era preciso “*defender com vigilância industriosa a entrada do espírito e há que estar tanto mais atento*” razões pela qual “*é necessária, pois, a prática do amor*”. Em contrapartida, testemunhou D. Pedro Pitões, enquanto os cruzados do norte faziam esta piosíssima peregrinação com o *animus* voltado à Deus e em direção à Jerusalém, a Espanha era ferida “*com a ponta da Espada*” e se encontrava “*sob um pesadíssimo jugo de servidão*”. As injúrias contra a Espanha eram muitas já que sofria e padecia “*com a invasão de mouros e moabitas*”.

A lista de ofensas que legitimavam a *res* a ser cobrada era extensa e segundo o bispo do Porto “*em toda a Galícia e no reino de Aragão e Numância, de entre tantas cidades (...) mal se notam já outros sinais que não sejam de ruínas e vestígios de uma desolação já consumada*”. Inclusive, continuou D. Pitões, “*a nossa cidade que estais a ver, em tempos posta entre as célebres, agora está reduzida a um pequeno povoado, e foi segundo as nossas memórias, muitas vezes saqueada pelos mouros*”. Nem mesmo a Igreja de Santa Maria onde servia o bispo foi poupada, pois os mouros “*levaram eles os sinos, os paramentos, os vasos e todos os ornamentos da igreja, depois de terem capturado ou morto os membros do clero*”. Mais ainda, nas redondezas da cidade do Porto, os inimigos “*levaram consigo para a sua terra homens quase sem conta, depois de terem feito correr o sangue dos nossos fidalgos, e tudo mais passando a ferro e fogo*”. Aos cruzados estavam “*patente aos vossos olhos com maior claridade que a do sol*” todos os “*vestígios da derrocada*”. E assim, “*já quase de braços mutilados e de rosto disforme*”, reclamava a Madre Igreja “*o sangue de seus filhos e a vingança por vossas mão*” implorando aos que ali estavam presentes que se “*executai a vingança nos estranhos, exorcizai os povos*”.

Por isso, rogou D. Pedro Pitões com tamanha necessidade de causa para que os cruzados “*não vos seduza a oportunidade de vos*

*dardes pressa no caminho empreendido, porque 'não seria meritório terdes estado em Jerusalém, mas sim terdes vivido rectamente'".* Afinal era igualmente louvável e honroso se os cruzados permanecessem na Península Ibérica e prestassem auxílio à Igreja hispânica que, também *"se encontra deprimida", "suja e desforme"*, a glória não estava somente na peregrinação à Terra Santa. De modo que as súplicas de D. Pedro Pitões constituía-se em um apelo claro à *reconquista*, que mais uma vez, conferindo um ar maternal, disse ao seus ouvintes, *"e vos que sois bons filhos da Madre Igreja, repeli a violência e a injúria, pois no seu direito se encontra quem fizer algo para defender o seu próprio corpo e considere que o faz por direito"*. Na visão portuguesa tratava-se, portanto, do direito à represália, uma *guerra justa*.

Neste sentido, D. Pedro Pitões cita a Isodoro ao afirmar que a *guerra justa* *"é a que se faz por declaração para reaver o que é nosso ou com o fim de expulsar os inimigos"*. Isto porque existia uma diferença, os *"quem sem ordem ou permissão da legítima autoridade, pega em armas contra a vida de seu irmão"* estariam pecando. Já os que *"trazeis as armas com que 'homicidas e salteadores sofram castigo, com que se ponha cobro a assaltos, se punsam adultéiros, sejam exterminados os ímpios da face da terra, não se deixem viver os parricidas nem se permita que os filhos actuem sem piedade"* estariam cometendo atos de violência *"por inspiração divina"* e portanto não estariam cem faltas.

Em sequência foi a vez do bispo do Porto abordar o ofício militar *"que em tempo de guerra defende a pátria dos estranhos e em tempo de paz defende os que não têm forças e os seus companheiros dos ladrões"*. Este ofício que *"está inteiramente do lado da justiça"*, também cumpre *"obrigações de vindicta"* que seria o caso da *reconquista* iberiana. Por isso, D. Pedro Pitões afirma, *"não é pecado ser militar"* e os incita, *"fazeis o mesmo que fazeis na vossa terra, apenas alterando os sentimentos. Estáveis habituado a usar as armas"* continuem as usar só que *"andais com as armas e com as insígnias militares, mas com sentimentos diversos"* afinal *"não mudastes os actos mas a vontade"*. Agora, invés de se voltarem para o crime, os militares poderiam se voltar para o divino.

Da *auctoritas* bíblica D. Pitões extrai uma série de exemplos de infracções cometidas que não foram consideradas por Deus como sendo pecados. Como o caso de *"Abraão, que incorrera não apenas em homicídio, mas em parricídio, o que era mais grave"*, e que embora o seu crime não fora considerado um desviante da lei divina, mas pelo contrário *"mais e mais se tornou agradável a Deus"*. O mesmo, os

assegurou o bispo, seria o caso dos cruzados ali presentes, afinal “*se diz na Lei: Se um teu irmão ou um teu amigo ou a tua esposa, que vive no teu próprio seio, te quiserem desviar da verdade, caia a tua mão sobre eles e derrama tu o sangue deles*”. E conclui “*a guerra que se assumir como devendo ser feita por mandato de Deus, não é lícito duvidar que se empreende com legitimidade*”. E fazendo uso das estimadas palavras de Santo Ambrósio adverte “*quem, podendo, não repele a ofensa feita aos companheiros e aos irmãos incorre no mesmo pecado que aquele que o praticou*”.

Por todas essas razões, o bispo do Porto esperava que depois da reunião e deliberação da “*vossa venerada assembléia*” que o parecer dos cruzados fosse a “*resposta que nós aguardamos*”. O religioso, que falava como representante da *auctoritas* de D. Afonso Henriques, esperava que “*de seguida, sem demora, haja lugar nas vossas mãos uma decisão pia, justa, honesta, para louvor e glória do nome de Cristo e de Sua Santíssima Mãe*”, era um pedido de urgente *causa* já que “*vosso irmão, companheiro de tribulações, Afonso, nosso rei, saiu já há dez dias com todas suas forças e militares, em direcção a Lisboa*”.

A seguir, com um simples “*Amen*” encerra-se um dos sermões mais emblemáticos do espírito da *reconquista*, espírito esse que permaneceria vivo e se estenderia ao continente africano onde clamores de *reconquista* continuaram a ecoar na era moderna, como bem mostrou o sermão vieiriense da “Bula da Santa Cruzada”, já analisado na correspondente categoria.

Ampliar-se-á, pois, visando uma análise das *permanênicas*, o conceito de *reconquista* herdado e apropriado, em certa medida, ao movimento da *restauração*. Pode-se pensar até em uma *reconquista* da instauração do Reino a partir de uma promessa singular ao Rei D. Afonso Henriques, por parte do próprio Criador, que passa então ao colectivo em forma de um futuro profético ao qual se designaria pela conversão universal. Isto é, o mito fundador de Portugal, tal como teria acontecido nos campos de Ourique, é fundamento tanto dos movimentos de *reconquista*, quanto dos de *restauração*.

Instaurar é sinónimo de estabelecer, fundar. E neste sentido, a definição de cada palavra do Mito Fundador é essencial, tanto que o Padre António Vieira enfatiza em prédica<sup>471</sup>, “*Quando Cristo Senhor*

---

<sup>471</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. *Discurso Apologético*: Oferecido secretamente à rainha nossa senhora para alívio das suas saudades, depois do falecimento do príncipe D. João, primogénito de SS. Majestades. Vol. V, tomo XV, p. 56. Sermão de número 198 da tabela.



*nosso aparece a el-rei D. Afonso, as primeiras palavras com que deu princípio ao que determinava fundar naquele dia, foram: Ergo aedificator regnorum et imperiorum sum*". Segundo o pregador estas palavras significam que "*ele é o edificador dos reinos e dos impérios: e sobre este proêmio, passando à promessa, pronunciou a segunda proposição dizendo, que no mesmo rei, e na sua descendência queria estabelecer o seu império: Volo enim in te, et in semine tuo imperium mihi stabilire*". A palavra "estabelecer" "*é de grandíssimo peso, e depende de igual ponderação. Suposto que no proêmio tinha dito o supremo Senhor, que ele é o edificador dos reinos e dos impérios, parece que havia de dizer, que em D. Afonso, e na sua descendência queria edificar o seu império*" Retóricamente, questiona o jesuíta, "*pois porque não disse, aedificare, edificar, senão stabilire, estabelecer?*". E respondendo a sua própria pergunta diz, "*Porque de edificar e estabelecer vai grande diferença: o que se edifica, pode-se arruminar; o que se estabelece, não pode deixar de permanecer*"<sup>472</sup>. Ora, se Deus prometera a permanência do reino, como poderia o reino se destituir? Como poderia a promessa de Deus ser quebrada e Portugal desfeito?

Com efeito, quando se considera a nobreza da causa, vê-se que "*Uma das maiores circunstâncias de fatalidade, com que na batalha de el-rei D. Sebastião em África se perdeu o rei e o Reino, foi, que na mesma batalha morreram três reis: Molei Maomet, rei de Marrocos; Molei Abdemelech, que lhe tinha usurpado o reino e el-rei D. Sebastião, que lho ia restituir*". Ou seja, para Vieira, a guerra que resultou na destituição do reino era uma guerra cujos impulsos primeiros foram os de restituição, isto é, de recuperação dos territórios, não ibéricos como nas guerras de *reconquista*, mas já em solo africano, visando recuperar as conquistas portuguesas naquele continente.

Mas como poderia Portugal perder-se quando Deus prometeu que não só haveria de ser reino perpétuo, mas como também haveria de ser império universal? Como poderia haver tamanha discrepância entre os acontecimentos históricos e a promessa infalível de Deus? Não poderia. "*De maneira que pretendendo Deus restaurar o reino de Israel, vinclou, como em morgado, esta prerrogativa de restauradores do reino à famosa casa dos Macabeus, a Matatias e a seus descendentes. Tal foi em Portugal a real Casa de Bragança*". Por isso como pré-

---

<sup>472</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Ibidem.*, 1959. *Discurso Apologético*: Oferecido secretamente à rainha nossa senhora para alívio das suas saudades, depois do falecimento do príncipe D. João, primogênito de SS. Majestades. Vol: V, tomo XV, p. 56. Sermão de número 198 na tabela.

figurado biblicamente à Casa de Bragança cumpria restaurar a linhagem e com ela o reino. Tal feito já acontera antes na história do reino, e no episódio que ficou conhecido por Restauração acontecera uma segunda vez. Sobre a primeira *restauração* após o período do *interregno* 1383-1385, Vieira destaca que “*Duzentos anos antes dos tempos em que hoje estamos, esteve o reino de Portugal quase todo debaixo do poder de Castela, explicou Vieira*”. Porém, “*Saiu à defesa dele o mestre de Avis el-rei D. João o I, e o condestável D. Nuno Álvares Pereira, que restauraram o reino, e o conservaram na sua liberdade*”.

Mas este não seria o único episódio da história lusa cujas glórias iriam para a Casa de Avis, já que “*Deus então tomou estas duas grandes cabeças e estes dous grandes braços por restauradores do reino de Portugal, quis deixar neles como hereditária e de juro para seus descendentes, esta singular prerrogativa de restauradores do reino, e assim foi*”. Tanto que se manteve intacta a linhagem sucessória de D. Afonso Henriques: “*Fundou-se a Casa de Bragança em um filho de el-rei D. João o I, e em uma filha do conde D. Nuno Álvares*”, mantendo-a viva dois descendentes que foram os dous primeiros duques, e neles e seus sucessores se foi conservando a geração dos restauradores”.

Em um outro sermão, Vieira aborda o mesmo assunto, “*Porém hoje, quando Deus foi servido de nos restaurar e restituir, engrossa a linha da geração atenuada com dobrados sucessores*”, a fertilidade do reino no momento da oratória constituía sinal certo de que se “*assegura o lume das tochas com multiplicadas luzes, para que assim como se interrompeu o ceptro de Portugal por dous reis sem sucessor, se perpetue em durações eternas por um rei já com dous sucessores. Dous sucessores temos, e quatro herdeiros. Ditoso o dia, e ditoso o nascimento, em que se cerrou e aperfeçoou este bem estreado número.*”<sup>473</sup>

Portugal mantém viva a linhagem na qual foi fundada a promessa feita por Deus no campo de Ourique. Desde D. Afonso Henriques a memória se manteve viva, embora herdada por Casas cujos nomes encobriam os verdadeiros sucessores. Tratava-se, para Vieira, de uma

---

<sup>473</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão de S. Roque: Pregado no aniversário do nascimento do Príncipe D. Afonso, na capela real, em 1644, dia em que se celebrava a festa de S. Roque. Vol: III, tomo VIII, p. 57. Sermão de número 100 na tabela.

herança do dever de lutar pela reconquista da *restauração*, afim de estabelecer, finalmente, o Quinto Império<sup>474</sup>.

---

<sup>474</sup> ALVES, J. L. A Guerra da Restauração (1640-1668) no Teatro de Operações Transmontano: através das “memórias arqueológico-históricas do Distrito de Bragança” por Francisco Manuel Alves (Abade de Baçal). **Revista Militar**, nº 2446, Dec. 2005b, p. 1155. Sobre o papel militar do Vieira na Restauração Portuguesa refere-se o leitor ao excelente artigo escrito pelo Tenente-General, principalmente sobre os conselhos do jesuíta junto ao Rei no que diz respeito a manutenção e aumento do poderio militar do reino. “Figura histórica geralmente mais conhecida pelos seus ‘Sermões’, nos quais criticava por vezes a vida oficial e particular do o reino e proclamava o que no seu entendimento se devia fazer para ultrapassar as dificuldades que se viviam, o conceituado jesuíta Padre António Vieira teve também marcante influência no desenvolvimento da guerra como político e diplomata, na sua posição activa, sempre assumida, de conselheiro particular do Rei. Regressado do Brasil por 1643 e fazendo parte do Conselho de Defesa Privado de D. João IV, primeiro, e de D. Afonso VI, depois, recomenda logo de início, em face da precariedade dos meios do exército português em relação aos do exército espanhol, a adopção de uma atitude defensiva generalizada, aproveitando a acalmia que então se verificaria para reorganizar a defesa em novas bases, fortificar as povoações no estilo “Vauban”, já surgido e ensaiado com êxito em França, comprar cavalos e navios e contratar tropas estrangeiras, em especial oficiais com prática de comando de operações. Acompanhando sempre os acontecimentos que se iam registando junto das fronteiras e no interior dos gabinetes do Reino, retoma por 1659 a sua proposta de se recorrer a generais e outros oficiais estrangeiros, e toma a iniciativa de acompanhar uma delegação a França, que politicamente nos negava apoio, para conseguir junto do Marechal Turenne, que era afecto á nossa causa, os efectivos de oficiais necessários. É na sequência desta acção que são contratados em fins de 1659 o general Conde de Schomberg e os mais seiscentos oficiais franceses já referidos”. (<http://www.revistamilitar.pt/modules/articles/article.php?id=20>).

## CAPÍTULO 4 - PROPAGANDA DE GUERRA

### 4.1. O *DISCURSO* BÉLICO

A elaboração de um *discurso*, desde o momento de inspiração até sua absorção pela audiência, revela aspectos e características indissociáveis de seu contexto. Isto é, os *discursos* revelam as *estruturas* vigentes e subjacentes de uma sociedade. Contudo, as *estruturas* não são elementos espontâneos, são, na realidade, frutos de um processo lento e ao mesmo tempo dinâmico, pois elas são constituídas ao longo do tempo em, como diria Braudel, um *ritmo multissecular* e estão em constante processo de reformulação.

Ao considerar o caráter belicoso da Igreja, observa-se que houve o desenvolvimento de longo prazo de uma fórmula baseada nos paradigmas eclesiásticos da inevitabilidade da violência. E foi com base nesses modelos doutrinários, que a Igreja foi capaz de orquestrar um dos seus maiores feitos de mobilização em massa – as *Cruzadas*. Ora, se a Igreja, promovendo seus ideais, teve a habilidade de mover tamanho contingente de guerreiros a enfrentar a mutilação e a morte, então, o processo de disseminação de seu ideário se torna bastante importante do ponto de vista histórico. Fazendo-se necessário a análise do *modus operandi* com o qual as autoridades eclesiásticas promulgavam suas aspirações, neste sentido, os sermões que tratam de assuntos de guerra merecem atenção.

### 4.2. CONTEXTO GERAL

Por volta do ano de 1199, o monge cisterciense com Alain de Lille definiu a pregação como sendo “manifesta e pública instrução em fé e moralidade, zelosamente servindo à informação da humanidade, procedendo da estreita estrada da razão e fonte da autoridade”<sup>475</sup>. Julga-se que a definição dada por Alain de Lille parte do princípio de que a pregação é *manifesta* porque, para ele, a prédica deveria ser

---

<sup>475</sup> LILLE, A. *De arte praedicatoria* (1199?), apud MURPHY, J., 1974, *Op. Cit.*, p. 307: “manifest and public instruction in faith and morals, zealously serving the information of mankind, proceeding by the narrow path of reason and the fountain of authority”.

explicitamente disseminada, de modo que, ao ser anunciada às multidões, ela então se tornaria *pública*. No entanto, o ponto crucial da definição de Lille está na afirmação de que o púlpito seria um lugar de instrução das populações nos quesitos de moralidade e fé. Ou seja, as sermonárias deveriam esclarecer e informar sobre as doutrinas da Igreja, ressaltando aqui Alain de Lille, que defende como necessário para o cumprimento desta tarefa o apoio da lógica ou razão e o ônus da autoridade. Tratava-se de persuadir as multidões a absorver e renderem-se de forma extática aos ideais propostos pela Igreja. Ao ponderar as dificuldades inerentes à prática e ao exercício da persuasão, não surpreendem as complexidades envolvidas na organização e elaboração das sermonárias bélicas. Pensando nisso, faz-se aqui um esforço para condensar esta arte, a *ars praedicandi*, e assim oferecer um breve tratado da história da pregação, cujo entendimento será estratégico para a compreensão de como a pregação serviu àqueles que precisavam angariar apoio à *causa belli*.

A *praecepta*, ou a história da teoria da pregação, tem seu início conjunto ao do Cristianismo, pois antes da solidificação da fé cristã, a pregação, no sentido em que hoje a ela é atribuído, não existia. Ao se pensar o caso grego, por exemplo, verifica-se que “a palavra grega para pregação, deriva-se da palavra *proclamar*, que significa anunciar, assim como um arauto anunciaria as notícias.”<sup>476</sup> Como se pode observar pelos inúmeros tratados que ficaram para a posterioridade, os letrados da Antiguidade dedicaram muito de seu tempo à arte de falar ao público. No entanto, e apesar de todas as devoções e avanços na área da retórica, ela se diferenciava da arte da pregação em um elemento essencial. Os clássicos estavam predominantemente preocupados e focados nas oratórias políticas, e não segundo a definição de Alain de Lille, empenhados nas elaborações de prédicas que buscavam instruir em questões de fé e moralidade.

Já na tradição judaica respeitam-se avanços consideráveis na escolástica das Sagradas Escrituras, onde foram desenvolvidas técnicas do estilo mesa-redonda, que se faziam valer dos debates para as análises e interpretações da Tora. Contudo, diferentemente do que acontecia no universo cristão, o processo de instrução moral da comunidade judaica não contava com as prédicas do estilo cristão. Ainda que os judeus se reconhecessem como o povo eleito, a quem Deus reservara destino

---

<sup>476</sup> MURPHY, J., *Op. Cit.*, 1974, p. 275: “The Greek word for preaching, for example, is derived from the word *proclaim*, which means to announce as a herald would announce the news”.

distinto e especial, e ainda que acreditassem que toda sua descendência tinha sido designada divinamente para preservar e guardar os Mandamentos, como revelava a Tora, eles não reconheciam como seu o dever de disseminar o judaísmo. Isto porque, ao contrário dos cristãos a quem Deus ordenara que sementeassem a Fé em todos os territórios da terra, aos Judeus Ele simplesmente delegou a tarefa de guardar Suas palavras, e só. “Portanto ide, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo” (Mateus 28:19) foi uma missão confiada somente aos cristãos. Por isso, ao relembra a definição proposta por Alain de Lille, considera-se que os judeus não tinham o domínio da *ars praedicandi*. Neste sentido, os rabinos eram apenas professores cuja preocupação residia em doutrinar somente para os demais membros da comunidade judaica, não se propondo a divulgar a fé através do púlpito.

Usando uma sensibilidade refinada e uma retórica de erudição, Jesus Cristo traria novo sentido à palavra pregação. Pregaria deixaria de significar somente proclamar ou ensinar, e seu domínio passaria a ser instrumental para a divulgação da fé cristã. Cristo, que começou seu ministério sendo um rabino, mostrou claramente as características de um homem que amadureceu dentro de uma atmosfera repleta de discussões e debates, enfim, demonstrou as peculiaridades de um homem criado e educado em uma comunidade que tinha como base a destreza da comunicação. E, possivelmente, por se enquadrar neste ambiente propício, Ele tenha desenvolvido uma aptidão notável para a doutrinação e persuasão das multidões, deixando para seus apóstolos, na posterioridade, o legado da pregação. Desejava Jesus, segundo as Sagradas Escrituras, que seus discípulos espargissem Seus ideais através da comunicação verbal. Foi então, sob Seu comando e instrução que se têm o início da história da pregação, da *praecepta*.

#### 4.3. PREGAÇÃO - *PRAECEPTA*

No decorrer dos séculos que seguiram a crucificação de Cristo, a ordem de que a pregação deveria fazer parte diária da vida de seus seguidores, se tornou prioridade. Fazendo uso da pregação como veículo de disseminação, os discípulos conseguiram, cada vez mais, converter pessoas para a nova fé. Tanto que culminou, no ano de 380, na cristianização oficial do Império Romano.

Salvaguardando Jesus Cristo, Santo Agostinho foi um dos maiores pensadores a teorizar a *ars praedicandi*. Sua célebre obra de 426 intitulada *De doctrina Christiana* foi, possivelmente, uma das primeiras a encorajar os sacerdotes a fazer uso da retórica na formulação de seus sermões. No entanto, sua mais controversa posição, no que se diz respeito a assuntos da prédica da Fé, foi a afirmação de que, ao contrário do que se poderia imaginar, não seria a retórica que persuadiria a audiência. Segundo o teólogo, a mensagem de fé, transmitida pelo pregador durante o sermão, seria em si mesma de tamanha importância e Verdade, que ela, por si só, seria capaz de mover os ouvintes à ação. Portanto, enquanto a retórica seria importante na elocução do sermão, o conteúdo da mensagem é o que comoveria a platéia a se deixar persuadir. Será Santo Agostinho responsável também por precisar o ofício do pregador, encorajando os pregadores em dar o seu máximo para divulgar o evangelho, mesmo que isto custasse suas vidas<sup>477</sup>.

Entre o tempo de Santo Agostinho e as primeiras décadas de 1200, a história deixaria pouco material ou fontes que trabalhassem sobre os desenvolvimentos da teoria da pregação, e a maioria dos avanços da *praecepta* viria a ocorrer somente mais tarde sob as influências das ordens mendicantes. No entanto, é importante destacar,

---

<sup>477</sup> AGOSTINHO, *op. cit.*, vol. III, livro XVIII, Cap. L, p.1843. “Pregação do Evangelho, que os sofrimentos dos seus pregadores tornaram mais evidentes e mais eficaz: foi em Jerusalém que primeiro se difundiu a Igreja e quando na Judeia e na Smaria muitos já tinham abraçado a fê, estendeu-se ela a outros povos, sendo difusores do Evangelho aqueles que Ele próprio, como luzeiros, tinha preparado pela palavra e tinha inflamado com o Espírito Santo. Efectivamente, tinha-lhes dito: ‘Não temais os que matam o corpo mas não podem matar a alma’ Para não ficarem enregelados de medo, ardiam no fogo da caridade. Enfim, não só por intermédio daqueles que O tinham visto e ouvido antes da sua paixão e depois da sua ressurreição, mas também, depois da morte destes, por intermédio dos seus sucessores, foi o Evangelho pregado por todo o mundo, entre horríveis perseguições, suplícios variados e mortes dos mártires, confirmando-o Deus com maravilhas e portentos, com diversos tipos de poderes e dons do Espírito Santo. Desta forma os povos gentios, crendo n’Aquele que, para sua redenção tinha sido crucificado, começaram a venerar com um amor cristão o sangue dos mártires que eles derramaram com furor diabólico; e os próprios reis com cujas leis a Igreja foi assolada, curvaram-se salutarmente a esse seu nome que tentaram cruelmente retirar da face da Terra, e começaram a perseguir os falsos deuses por cuja causa tinham perseguido, antes, os adoradores do verdadeiro Deus”.

em especial, três nomes que sobressaíram durante este período, o do Papa Gregório I (540-604), o monge Guibert de Nogent (1053-1124), e o cisterciense Alain de Lille. Papa Gregório I, o Grande, durante seu papado escreveria um tratado, que decisivamente chamaria a atenção para o papel da pregação na expansão da Igreja. De seu próprio punho, o Sumo Pontífice escreveu a *Cura Pastoralis* (591) que, prioritariamente, requeria cuidado especial no tratamento da audiência. Enquanto Papa Gregório I, concordando com Santo Agostinho, não negava a importância que a mensagem religiosa tinha em si, ele advertia para que a constituição da audiência também fosse levada em consideração pelos pregadores ao compor as obras sermonárias. Enfatizava o arcebispo de Roma que a audiência era composta por uma pluralidade de pessoas, e por isso, não deveria ser tratada como uma unidade homogênea. Para o Papa, a composição do sermão deveria fazer deferência à diversidade das multidões, de modo a procurar, de alguma forma, tocar os corações de cada um presente. Seu tratado, como era de se esperar, foi extremamente respeitado, mas, no entanto, uma teoria objetivamente construída e concreta sobre a *ars praedicandi* ainda estava por vir.

Alguns séculos mais tarde, Guibert de Nogent escreveria o *Liber quo ordine sermo fieri debeat*<sup>478</sup>. Intencionado a ser um comentário sobre o Genesis, e não um trabalho separado de teorização da pregação, a obra do monge beneditino também ofereceu somente uma discussão básica e limitada sobre o tema.

Já a obra de Allain de Lille oferece algo mais concreto, a primeira definição formal do conceito de *pregação*. Sua obra, que se acredita ter sido elaborada em 1199, levava o título *De arte Praedicatoria* e pretendia mais ser um manual descrevendo o ofício do pregador do que propriamente um tratado sobre a teoria da pregação. Contudo, o trabalho de Lille teve uma importante participação na *praecepta*, pois forneceu consideráveis conclusões sobre a importância de organizar retoricamente um sermão.

Ao dar lugar de destaque à essas três pequenas e acanhadas colaborações feitas para a *ars praedicandi* espera-se enfatizar o reduzido número de debates sobre o tema. Mostrando claramente que, embora superficiais e indiretas, essas contribuições foram as únicas a fazerem parte de uma tentativa de elucidação sobre algo relacionado à arte da prédica desde que a ordem fora dada pelo Messias de que a pregação deveria ocupar lugar de destaque na vida de seus seguidores.

---

<sup>478</sup> MURPHY, *Op. Cit.*, p.301: “(...) intended to be a prologue to the commentary on the Genesis, rather than a separate work on preaching”.



Como consequência dessa falta de apreciação, até a primeira metade do século XII, quase não ficaram registrados estudos sobre o tema. No entanto, o “Renascimento do Século XII” traria mudanças significativas para esse quadro, e a *precepta* passaria por inúmeras formulações e reformulações.

#### 4.3.1 *Ars praedicandi*

Existe um exemplo curioso, extraído da regra beneditina, que pode servir como exemplo da importância exercida pelas ordens mendicantes no desenvolvimento do ofício do pregador e na própria arte sermonária. Trata-se do relato de Guilbert de Nogent onde o monge diz:

I propose to undertake a moral commentary on the beginning of Genesis, that is, The Six Days of Creation. To the commentary I prefixed a treatise of moderate length showing how a sermon ought to be composed [...] When my abbot saw that I was commenting on the first of the sacred history, he no longer took a favourable view of the matter and warned me, with great reproof, to put an end to these writings. I saw that such works only put thorns in his eyes, and by avoiding his presence and that of anyone who might report him, I pursued my task in secret.<sup>479</sup>

Este comentário, do então jovem monge beneditino, exemplifica como a pregação não era bem vista dentro da ordem de São Bernardo, fato surpreendente se levado em consideração que esta era uma das maiores ordens religiosas da época. A promoção da *ars praedicandi* só viria tomar palco central com o nascimento da Ordem Franciscana e mais tarde da Dominicana, só então a pregação se tornaria um aspecto determinante da vida devocional. Será também no seio dessas duas ordens que o ideal de uma vida *devotio et imitatio in Cristo* irá se tornar o pilar basilar do Cristianismo. Vê-se, pois, a idéia da existência de três

---

<sup>479</sup> Acredita-se que o abade referido (Abade Garnier) desaprovava seu comentário do Genesis e não sua tentativa de reconciliação da retórica com a pregação. É provável que Guilbert de Nogent tenha escrito seu livro “*Liber quo ordine sermo fieri debeat*” nos últimos meses de 1083, apud MURPHY, *Op. Cit.*, 1974, p. 301.

arquétipos de pregação: pregação através do trabalho, através da escrita e através de ações que se espalharam pela Europa cristã.

Além do mais, serão as Ordens Mendicantes que proverão incentivo ao Renascimento do século XIII., já que propulsada pelo desejo dos Franciscanos e Dominicanos em propagar tanto as palavras como a idéias de Cristo entre a população. Para com mais eficácia pregar entre os laicos, os Mendicantes “fundaram escolas, treinaram pregadores e encorajaram a produção de manuais de auxílio”<sup>480</sup>. Emerge, pois, nessa altura grupo de especialistas em administração cuja perícia técnica tem como base a palavra escrita e a hermenêutica e ocupam-se a registrar, calcular, levantar e avaliar<sup>481</sup>.

Peculiarmente serão estes homens que, tornando-se mestres propagandistas<sup>482</sup>, seriam excepcionalmente bem treinados na construção de uma eficiente campanha propagandista voltada para os mais variados esforços bélicos. Em suma, as Ordens Mendicantes formariam um grupo cujo esforços permeariam a campanha de recrutamento para as diversas *cruzadas*. Ao mesmo tempo, aproximadamente em meados do século XII, as *cruzadas* tornam-se gradativamente objeto de diplomacia e o papado não ignorou o poder diplomático desta tipologia bélica. Juntamente, o papado, os Dominicanos e os Franciscanos tornaram-se hábeis e capazes de levantar um exército em um espaço de tempo relativamente curto, reunindo recrutas de uma vasta e ampla área. Suas experiências e especialidades na *ars praedicandi* fizeram deles uma parte valiosa e indispensável das *cruzadas*.

### 4.3.2. Pregadores

As idéias lançadas pela Reforma do século XII precisavam ser comunicadas a círculos mais amplos, e esta tarefa foi indiscutivelmente delegada aos clérigos. O impulso inicial da Reforma foi,

---

<sup>480</sup> “Founded schools, trained preachers and encouraged the production of preaching aids”. MAIER, *Op. Cit.*, 2000, p. 7.

<sup>481</sup> “a group of specialists in administration emerges, whose particular technical expertise is based on written word and on reckoning, and who are occupied in registering, counting, valuing and surveying”. STOCK, B. **The implications of literacy:** written language and models of interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 17.

<sup>482</sup> STRICKLAND, *Op. Cit.*, 1996, p. 81.

conseqüentemente, direcionado à melhoria do treinamento teológico e pastoral da mesma<sup>483</sup>. Contudo, para que estes clérigos fossem adequadamente capacitados para o cumprimento desta complexa missão, era necessário estarem apropriadamente instruídos. Diversas foram as maneiras de preparação ou treinamento clerical neste processo, sendo a produção de material didático uma delas. As diversas *pastoralia*, comumente utilizadas durante a Reforma, eram especialmente úteis para este treinamento, uma vez que elas, habitualmente, já vinham na formatação de sermões.

Em 1215, 120 anos após a primeira chamada cruzadística de Urbano II, o IV Concílio de Latrão designaria pregadores para cada diocese, numa tentativa clara de auxiliar o bispo na pregação da palavra de Deus. Essa determinação instituída pela Igreja, evidentemente, seria aplicada a toda a Cristandade, testemunha, pois, de uma autêntica prova da dimensão estrondosa que a Reforma Pastoral exerceu sobre a Europa. Este êxito pode, assim, ser respeitosamente atribuído à afluência das Ordens Mendicantes. Mérito das Ordens, que registram-se neste momento histórico, sermões dirigidos aos laicos, de modo a evidenciar que as Ordens se preocupavam com o treinamento dos pregadores, com a fundação de escolas e com a divulgação dos manuais auxiliares. Em suma, seriam as Ordens os motores da Reforma Pastoral. Mais tarde, observar-se-á o sucesso das Ordens na formação de pregadores, sucesso que as levará a tornarem-se intrinsecamente envolvidas na burocracia e diplomacia cruzadística.

A profissão, ou se for preferível, a vocação do pregador tornar-se-ia estimada, honrada e prestigiada, a contrastar claramente com a ocupação, anteriormente descrita como vergonhosa por Guibert de Nogent; até porque, diriam aqueles a favor, o próprio Jesus Cristo investira cada um de seus doze apóstolos como pregadores<sup>484</sup>. Essa combinação harmoniosa levaria o ofício do pregador a ser cada vez mais cobiçado e conseqüentemente reflexo de uma alta qualificação social. Em consonância com este movimento histórico, Peter of Chanter

---

<sup>483</sup> “Initial thrust of the reform was directed towards improving the theological training and pastoral work of the [same]”, MAIER, *op. cit.*, 2000, p. 5.

<sup>484</sup> LIFE, *op. cit.*, 1996, p. 1485: Mark 3:14-15 —<sup>14</sup>“Then he selected twelve of them to be his regular companions, calling them apostles. He sent them out to preach,<sup>15</sup> and gave them authority to cast out demons”.

descreve a pregação como o telhado do aprendizado<sup>485</sup>. Têm-se como testemunha da ascensão do ofício do pregador a exigência da capacidade sermonística como requisito indispensável para a obtenção do diploma em teologia dentro das universidades cristãs<sup>486</sup>.

Aqueles devidamente formados como pregadores eram detentores de grande autoridade. Os sermonistas tornam-se investidos, em larga escala, na manifestação do sagrado<sup>487</sup>. Isto é, ao proferir um sermão, seria as palavras de Deus sendo faladas; Deus é quem fala através dos pregadores. Afinal, o que é o ato de pregar senão a organizada e benéfico dispersão da palavra divina? Nesta altura, os pregadores não eram considerados nem tratados como autores comuns, diferentemente, eles compunham um grupo elitizado de escritores, cujos textos eram tidos como superiores.

Contudo, é importante ressaltar a divergência de opiniões existente sobre pregadores e o papel da pregação na sociedade medieval. Um dos debates mais acirrados gravitava em torno da importância do pregador versus a da pregação propriamente dita.

Na célebre obra *De Doctrina Cristiana* de Santo Agostinho, uma teoria envolvendo a eminência da mensagem foi proposta. Santo Agostinho acreditava que a mensagem transmitida nos púlpitos seria de tamanha importância que os pregadores seriam irrelevantes. Para o autor, a mensagem de Deus é tão poderosa, e de tanta Verdade, que a sua mera pronúncia seria o suficiente para persuadir.

Numa contra-tese clara, o teólogo e filósofo São Tomás de Aquino propôs que o caráter moral do pregador era de suma importância. Para São Tomás, a pregação tinha dois propósitos: anunciar e instruir. Similarmente, o pregador tinha como ofício três tarefas, ou como ele mesmo escreve o “tríplice trabalho do pregador”: ensinar a Doutrina, exortar ao bom comportamento, e servir como bom exemplo. Para São Tomás, os pregadores não apenas instruíam através da palavra, mas também através de conduta exemplar. Ou, para cunhar a frase de

---

<sup>485</sup> Baldwin, John W, *The Scholastic Culture of the Middle Ages, 1000-1300*. Prospect Heights Illinois: Waverland Press, 1971, p. 60: «Peter the Chanter was a theologian at Paris around the end of the twelfth century”.

<sup>486</sup> MURPHY, *op. cit.*, 1974, p. 311.

<sup>487</sup> AMADO, *op. cit.*, 1991, p. 216: In reference to the reconstituted sermons by Fernão Lopes in Teresa Amado: “Fernão Lopes cria um novo nível de eficácia persuasiva. À custa da autoridade da pessoa que emite o *discurso* e das referências literárias em que se apoia. Este está a tal ponto investido da manifestação do sagrado que dá lugar ao próprio Deus como personagem falante”.

Tomás de Chobham, “*duplex praedicatio, scilicet in vita et in verbo*”<sup>488</sup> a dupla pregação, sentida através da palavra e das ações.

Obstante a importância atribuída ao papel do pregador ou à da pregação, o que revela-se inegável é a imensurável influência que exerceriam os pregadores e suas mensagens nas guerras tardio-medievais, fato que se torna evidente no texto extraído da *Crônicas (D. Afonso V)*<sup>489</sup>, do célebre cronista português Rui de Pina. A narrativa foi escrita cerca de 1504, mas contextualiza-se no reinado de D. Afonso V (1432-1481).

No ano de 1438 falece, vítima da peste, D. Duarte de Portugal, legando, à D. Afonso V, de apenas seis anos, o trono português. Por sua pouca idade, o jovem monarca só assumiria a monarquia, efetivamente, aos quatorze anos em 1448, o que colocou Portugal em regime de regência durante oito anos<sup>490</sup>. Como tende a acontecer nos regimes monárquicos, a escolha do regente gerou polêmica. Alguns influentes do reino acreditavam que a regência de D. Afonso V deveria permanecer com a sua mãe, a rainha D. Leonor de linhagem aragonesa. Já outros, como grande parte dos membros da corte, por exemplo, preferiam conceder tutela ao seu tio, o Duque de Coimbra, D. Pedro.

Neste contexto de instabilidade política do ano de 1438, os habitantes da cidade de Lisboa mostram seu favor pelo Duque de Coimbra e começam um levante contra a rainha. Numa tentativa de acalmar os ânimos na cidade, o Conde de Arraiolos pede à um frade que se faça um sermão capaz de serenar os exaltados. Infelizmente para o conde e a rainha, a tática falha, e o frade aguça ainda mais os sentimentos de revolta, tratando, portanto, de uma sermonária mal sucedida.

A escolha, talvez não tão óbvia, de se optar por uma passagem mostrando a inabilidade homilética de um pregador é para que este sirva como exemplo da importância da mesma. Isto é, as consequências de uma pregação fracassada poderiam ser desastrosas, nesse sentido, a formação e a pessoa do pregador, incluindo seu carisma e sua capacidade de ler a audiência, era de extrema valia para que a oratória tivesse êxito. Acredita-se que ao mostrar como um pregador não deve agir, é, consequentemente, revelar como se deve proceder. De igual modo, ao exibir a mal sucedida pregação do “*Frei Vasco da Allagoa*”

---

<sup>488</sup> MAIER, *op. cit.*, 2001, p. 60.

<sup>489</sup> PINA, *Op. Cit.*, 1977, cap. XXV, p. 614.

<sup>490</sup> Efetivamente, a regência de D. Pedro durou até 1448, estendendo por dois anos adicionais o período em que D. Afonso V reinou sob tutela.

delineia-se, paralelamente, o prestígio que tem os célebres sermonistas, afinal, o domínio da *ars praedicandi* não se conquista facilmente. Por sua vez, a inclusão deste sermão em sua narrativa é curioso, e permite questionar as motivações que Rui de Pina teria tido.

O relato começa por apresentar “o Conde desesperado” com o levante lisboeta sendo incapaz de assegurar “*justyça*” e controle sobre a população. Porém, depois de ter “*avydo prymeiro sobre ysso conselho*” o conde “*tentou de o remedear com pregaçoões, pallavras brandas, e de concyencia*” os ânimos dos cidadãos, esperava-se que “o *entendydo Rellygiozo*” fosse capaz de restaurar a paz na cidade. Para a difícil tarefa, escolheu-se um frei da “*Ordem de Sam Domyngos*” chamado “*Frey Vasco da Allagoa*” que, segundo o autor, era um “*Padre d'autorydade e de letras*” e também audacioso “*bõa audácia*”.

Em virtude, e “*por mylhor, e derradeiro remedyo*” dos impasses políticos o Frei pregou nos “*ajuntamentos públycos*” advertindo sobre “o *caso das unyoões e desacordos da Cydade*”, tomando nitidamente partido da rainha. O frade tinha convicção “*que todo seu fundamento fosse comover ho Povo a paz e assesego*”, razão pela qual, a pedido do Conde de Arraiolos, “*quasy todos da Cydade*” se juntaram no “*Moesteiro*”. Porém o esperado não procedeu e logo ficou óbvio para todos que o Frei tinha se “*esquecydo do avyso, que lhe fora dado*”, *d'amansar o Povo com esperança de bem*”. Demonstrando principalmente falta de conhecimento do estado de espírito da audiência, o pregador “*tocou o caso e revoltas de Cydade*” instigando ainda mais o clima de tensão que pairava sobre Lisboa. Fazendo uso de tom de “*reprensam*”, o Frade mostrou desrespeito aos “*Cidadaaões e Povo*” da cidade insultando-os com “*altas exclamaçoões os chamava yngratos e desleaaes*”.

Segundo o relato de Rui de Pina, a imprudência do religioso foi tamanha, que durante o sermão surgiu ameaças claras ao povo lisboeta ao “*trazendo-lhes às memorias antre outros exemplos a pena, que os Cydadaaões de Bruges merecêram e ouveram pella desobedyencya e trayçam, que cometêram contra o Duque Fellype*”. A comparação enfureceu o povo que ficou “*muy descontente, e escandallyzado das pallavras de Frey Vasco*”. Os insultos inspiraram a indignação de “*hum Barbeyro*” que “*em mea voz, e com rostro yroso dysse contra os que junto com elle*” questionando “*E como ygual he o nosso caso dos Framengos, que quyseram matar seu Pryncepe e Senhor?*” Para o barbeiro lisboeta a comparação que fazia o religioso era injusta, pois para ele “*Nós nom somos tredores; mas muy leaaes, e nom avemos de matar noso Rey e Senhor; mas porque o amamos avemos todos de*

*morrer por elle, quando lhe compryr*”, uma vez que, na opinião dos cidadãos, o que estava sendo questionado era a regência e não o rei. A agressiva abordagem homilética fez os cidadãos questionarem a motivação por trás do sermão, ao qual o barbeiro pôs em dúvida aos seus conterrâneos *“mas certo este Frade alguma cousa tem syntyda; porque nos poem esta rayva”*.

Os receios susurrados pelo barbeiro se espalharam e reflectiram no restante do público, de modo que, as *“palavras com algum rumor começaram hir de porydade em porydade pollas orelhas de muytos do Povo, os quaaes assy como as ouvyam assy volvyam logo os olhos de sanha contra o Frade”*. Rapidamente aumentaram-se as tensões no mosteiro e o clima de revolta intensificou-se. Houve claras *“mostranças de tanta yndynaçam”* por parte do público, causando com que Frei Vasco *“syntyndo seu alvoroço, por se nom ver em perygo, desemparou sem conclusam o pulpeto, e se acholheo ao Moesteyro”*.

A fuga precipitada do religioso do púlpito mostrou nitidamente o despreparo do sermonista e sua inabilidade de tomar as rédeas do público e reter controle sobre a situação. O Conde de Arraiolos, a pessoa responsável por solicitar a prédica, *“foy muy descontente do Prégador”*, pois, segundo o autor da crônica, o frade que *“por errar em todo a sustancya de seu proposyto, e do que era pera o tempo necessaryo”*, aguçou ainda mais o levante e a discórdia na cidade. Em virtude, o Conde *“vendo, que pera amansar o Povo ja lhe nom fycava remedio pera o fazer, e que sua estada d’hy em dyante lhe farya abatymto, se partyo da Cydade”* a procura da Rainha D. Leonor para lhe contar o ocorrido.

No relato constam ainda informações de que *“o Povo depois de comer”* ainda exaltados e *“nom esquecydo do escandalo do Sermam, foram ao Moesteyro”*, ao lá chegarem, ameaçaram *“e dyseram ao Pryol, que logo lançasse Frey Vasco fóra d’elle, se nam que o derrybaryam e queymaryam”*. Possivelmente assustado, *“o Pryol aconselhado da necessarydade do tempo assy o fez”*. Porém, felizmente para Frei Vasco, *“o Prégador se salvou secretamente”*.

A particularidade deste excerto textual é que raro são os registros medievais de sermões mal sucedidos, e mais incomum são os exemplos de pregadores inaptos, por isso escolheu-se sua inclusão. Mais ainda, este infrequente exemplo de sermonária fornece conhecimentos preciosos acerca da relação entre locutor e audiência. Ao contrário do que se possa imaginar, nem sempre a audiência contava com uma participação estritamente passiva. Nesse registro histórico, vê-se claramente a troca, ou a reciprocidade entre a entrega, a apropriação e o

retorno do sermão. Para o sucesso da prédica, o pregador e a audiência precisam estar em harmonia, o que exige uma certa sensibilidade por parte do pregador, uma vez que ele tem que ser capaz de fazer uma leitura do estado de espírito, por assim dizer, da audiência para a qual prega.

Trata-se do dom de ter percepções subjetivas aguçadas e afinadas e não de simplesmente agradar o público. O pregador hábil tem de saber repreender a audiência e repassar suas opiniões e objetivos, ainda que contrárias às do público. Porém, é preciso saber fazê-lo de modo cortês, o que exige o domínio da persuasão através da especialização retórica, é preciso aptidão, talento, e é indispensável carisma. A pregação na Idade Média não era algo corriqueiro, sem importância, ao contrário, as conseqüências do púlpito se repercutiam energicamente o que, consequentemente, exigia qualificação e engenho por parte do pregador.

Em comparação, tem-se o exemplo, também único, de um dos mais renomados e conceituados pregadores de todos os tempos, trata-se do Padre Antônio Vieira. E, apesar de seu contexto ser outro, já que não se insere no medievo, mas sim no seio do barroco, o ofício do pregador continuava igualmente conceituado e perigoso. Por um lado, “Se os profetas são os que confrontam o presente com a plenitude do tempo futuro, já os pregadores-missionários serão aqueles que directamente colaborarão (até onde humanamente possível) no efectivar e transparecer dessa plenitude.”<sup>491</sup> Ou seja, já nos tempos dos ímpetus da Restauração, nas palavras de João Francisco Marques, “a coberto de motivações religiosas e, que por vezes, de uma argumentação ambígua, caindo intencionalmente em exageros retóricos ao abordar certos sintomas de declínio moral, econômico, militar e político, a voz do orador sagrado erguia-se”. Erguia-se em que direção? “Espicaçando brios adormecidos, agitando desígnios messiânicos, exaltando os em quem residia a derradeira esperança de recuperação da independência e, por fim, sugerindo o caminho da rebelião”<sup>492</sup>.

Porém, mesmo após a Restauração o púlpito continuou a ser um lugar de desafio para os pregadores, como mostra um trecho do sermão que Vieira dedicou a D. Teodósio:

Os pregadores tinham em Sua Alteza o maior fiscal,  
e quando diziam estas sutilezas do nosso tempo, que

---

<sup>491</sup> BORGES, *op. cit.*, p. 189.

<sup>492</sup> MARQUES, J.F. **A parenética portuguesa e a dominação filipina**. Lisboa, INIC, 1986, p. 349.



ou encontram a Escritura, ou torcem, ou ... era grande o dissabor que tomava. O certo é que ninguém teve mais inteiro juízo nem *discurso*. Era grande admiração que num auditório onde se ajunta o bom de todo um reino, se temesse mais a censura de um menino de catorze anos. O pregador há-de saber tudo, ou quando menos há-de saber de tudo, e todo este aparato de ciência junto só no príncipe de Portugal achava.<sup>493</sup>

Mesmo para o mais versado na *ars praedicandi*, mesmo para um pregador do calibre do Padre António Vieira, que sabia como ninguém mover e dobrar a audiência através de uma retórica ímpar, mesmo para ele, o púlpito foi um lugar de muito perigo, como mostra as acusações levantadas sobre ele pelo Santo Ofício.

#### 4.3.3. Forma Praedicandi

Torna-se claramente perceptível que, no início da sua existência, a Igreja estava completamente absorvida com o *que* pregar e não necessariamente com o *como* pregar. Contudo, com a emergência das universidades, esse padrão mudaria drasticamente. O Movimento Escolástico, que pode ser definido como “a maneira de pensar, ensinar e escrever projetado e característico das escolas medievais”<sup>494</sup>. O Movimento Escolástico abriria as comportas para a *Forma Praedicandi*, inundando a Europa com tratados e manuais na matéria.

A explosão ou o *boom* da *Forma Praedicandi* pode ser atribuída à Gramática. As universidades medievais, conhecidas por ensinar o *trivium* e o *quadrivium*, habitualmente delegava, à Gramática uma atenção especial no quadro do *trivium*, já que esta era a base, ou como

---

<sup>493</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *op. cit.*, 1959. Sermão das Exéquias do Sereníssimo Príncipe de Portugal D. Teodósio de Saudosa Memória: Pregado no colégio da Companhia de Jesus em São Luís do Maranhão. Vol.V, tomo XV, p. 292. Sermão de número 204 da tabela.

<sup>494</sup> “That manner of thinking, teaching and writing devised in and characteristic of the medieval schools”. BALDWIN, J. W. **The scholastic culture of the Middle Ages: 1000-1300**. Prospect Heights IL: Waverland Press, 1971, prefácio.

alegou João de Salisbury, o berço de toda filosofia<sup>495</sup>. Essa distinção dos estudos gramaticais consequentemente levou à um aprofundamento da Retórica que, por sua vez, elevou a importância das teorias retórico-sermonísticas.

As primeiras duas décadas do século XIII permitiram a ascensão de vários manuais teóricos, que serviram como base para a standardização de uma nova *Forma Praedicandi*. Os pontos tipicamente discutidos pelos teóricos habitualmente envolviam preceitos de invenção e de organização, afirmações de objetivos lógicos e psicológicos e um desconcertante agrupamento de modalidades de suporte<sup>496</sup>, que claramente colocou em prática simultânea as várias disciplinas que compunham o *trivium*. Como anteriormente mencionado, a *Forma Praedicandi* anexou à composição principal várias “modalidades de suporte” que seriam utilizadas para auxiliar os pregadores. Um exemplar deste sistema retórico poderia compreender os cinco elementos seguintes:

1. As Escrituras propriamente ditas, acompanhada das *gloses* que servem como provedora de proposições e de provas apodíticas.
2. Coleções de *exempla* e outras informações sobre o homem, os animais e sobre o mundo.
3. Concordâncias, listas alfabéticas, quadro de tópicos e outros suportes bibliográficos destinados a ajudar na busca de materiais.
4. Coleções de sermões, incluindo resumos de sermões direcionados à ocasiões específicas.
5. A própria *ars*, correspondente aos tipos de tratados retórico-perceptivo escrito por Aristóteles ou Cícero.

Em conjunto, este expressivo aparato proveu o pregador com ampla capacitação e meios de alcançar seus objetivos no púlpito. Acredita-se que o tratado de Robert of Basevorn, intitulado *Forma Praedicandi* exemplifica o gênero no esplendor de seu desenvolvimento. A obra auxiliar de Basevorn foi escrita em 1322, e serviu como texto que

---

<sup>495</sup> *Ibid.*, p. 62: “the *trivium* consisting of grammar, logic, and rhetoric, and the *quadrivium* comprising arithmetic, geometry, astronomy, and music (meaning musical theory)”.

<sup>496</sup> “inventional and organizational precepts, statements of logical and psychological objectives and a bewildering array of modes of supports”, MURPHY, *op. cit.*, 1974, p. 310: “Several hundred such perceptive manuals still survive in various European libraries”.

viria influenciar outros escritores<sup>497</sup>. Sistemas retóricos desenvolvidos por autores medievais, como este de Robert de Basevorn, ocasionalmente viriam com anexos contendo modelos de sermões. Estes modelos de sermões desempenharam um papel preponderante na organização da pregação de campanhas propagandistas que incitavam as guerras.

#### 4.3.4. Modelos de sermões/ manuais sermonísticos

A escrita medieval difere, consideravelmente, da escrita contemporânea, uma vez que a medieval tinha como base regras codificadas que eram ensinada nas escolas e universidades com extremo rigor e precisão<sup>498</sup>. De modo que difundiu-se a idéia de que a escrita não se tratava apenas de fatos registrados pelo texto, mas sim que os textos incorporavam os fatos. Essa concepção textual conduziu à uma transição importante que deu origem a sistemas de resgate de informações; sistemas de classificações e conferindo ênfase no arranjo da página.

Igualmente, estudos sobre *como* pregar também estavam impregnados de regras rígidas. Ensinava-se, nas universidades, como construir com precisão um sermão, como organizá-lo meticulosamente, como dividi-lo em sessões de acordo com temas, como usar lógica para persuadir a audiência, como fazer uso da invenções retóricas, etc. Esses estudos, que formavam a *Forma Praedicandi*, ocasionalmente vinham acompanhados de modelos de sermões. Esses modelos sermonísticos poderiam ter sido intencionado a desempenhar o papel de um simples guia para um sermão escrito anteriormente. O uso de comparações na forma de *exempla*, *narrationes*, *metaphorea*, e *similitudines* eram largamente advogados por teorizadores de sermões da Idade Média. A principal finalidade desses aparelhos retóricos era a de facilitar à audiência a compreensão e a fixação da mensagem do pregador<sup>499</sup>.

---

<sup>497</sup> MURPHY, *op. cit.*, 1974, p. 342-343. Para melhor ilustrar o que o gênero produziu em seu apogeu, uma cópia da *Forma Praedicandi* de Robert de Basevorn se encontra no livro de Murphy.

<sup>498</sup> COSTA, *op. cit.*, 1998, p. 179.

<sup>499</sup> “The use of comparisons in the form of *exempla*, *narrationes*, *metaphorea*, and *similitudines* was widely advocated by medieval sermon theorists. The main use of these rhetorical devices generally was to make it easier for an audience to understand and remember a preacher’s message”. MAIER, *op. cit.*, 2000, p. 41.

Adicionalmente, também havia a intenção de auxiliar o próprio pregador na memorização do sermão.

O historiador Chistoph T. Maier estabeleceu três categorias de modelos sermonísticos: o *modelo estendido*; o *modelo simples* e, o que ele chamou de *modelo abreviado*<sup>500</sup>. Cada uma dessas categorias são explicadas a seguir:

1. *Modelo Estendido* - Consideravelmente maior que as outras duas categorias de modelos sermonísticos, este modelo de sermão contém o pró-tema, seguido de uma sessão principal onde a primeira passagem bíblica é desenvolvida e uma parte final que delineia a escolha dos subtemas e *exempla* que, neste caso, não são diretamente relacionados com a sessão principal. O *modelo estendido* também fornece uma variedade de *exempla*. No geral, este modelo fornecia aos pregadores mais material sermonístico que seria necessário para um único sermão.
2. *Modelo Simples* - Este modelo reproduz toda a estrutura de um sermão, incluindo a exposição da passagem bíblica escolhida. Os temas e os argumentos são detalhados. Com o auxílio deste tipo de modelo, caberia ao pregador apenas fazer algumas alterações para que o sermão se adaptasse ao tipo de ocasião, como por exemplo o recrutamento de guerreiros, angariação e apoio para a linha de frente de batalha ou convocação de cruzados. Segundo Cristopher Maier este modelo de sermão seria o de mais fácil utilização por parte dos pregadores.
3. *Modelo Abreviado* - Este sermão não apresenta os temas em enquadramentos argumentativos detalhados, ao contrário, este modelo mostra um esboço de sermão e uma lista de temas fornecendo apenas um esquema bruto de como este poderia vir a ser desenvolvido. Às vezes, o modelo abreviado possuía o formato de um “formulário em branco”, conferindo aos pregadores o máximo de flexibilidade na adaptação de seu sermão a qualquer tipo de situação.

---

<sup>500</sup> Para um exemplo de um modelo estendido, modelo simples e modelo abreviado de sermão (“The extended model sermon”; the “simple model sermon”; and the “abridged model sermon”)., ver MAIER, *op. cit.*, 2000, p. 32-33.

As categorias de modelos de sermões acima apresentados se intencionavam à auxiliar pregadores, e não tinham como finalidade funcionar como registros de sermões anteriormente pregados. O propósito dessas categorias foi o de abastecimento de temas e argumentos capazes de atrair audiências e prover o pregador com adequação para qualquer tipo de situação na qual a pregação fosse requisitada.

Ainda que estas categorias desenvolvidas por Cristoph Maier tivessem como base pesquisas elaboradas a partir de investigações de modelos de sermões cruzadísticos, não seria inapropriado pensar que estas categorias também se aplicassem à outras esferas. De modo que, há modelos de sermões com diversas finalidades e destinados à circulação de vários temas na Europa medieval, cujas múltiplas categorias atestam as complexidades destes recursos retóricos. Torna-se, pois, imprescindível lembrar que estes modelos de sermões proviam o clero de materiais com os quais eles poderiam construir seu argumento; ao fazer isso, os modelos de sermões servem como instrumento com o qual a Igreja disseminava seus ideais.

Em território português, pode-se falar especificamente dos sermões de Santo António, que circulavam como modelo sermonístico<sup>501</sup>. Com efeito, é bem provável que o próprio Santo António tenha feito uso de manuais sermonísticos, já que “encontramos, ao longo dos Sermões, o afloramento de tradições que se entrecruzam a este nível: a enciclopédica, antiga e medieval – com Plínio, Solino, Isidoro de Sevilha, Hugo de Folieto, Rábano Mauro, Honório de Autun -, os autores mais recentes ligados a Chatres – como Alain de Lille – e o Aristóteles dos Livros Naturias, que António utiliza na tradução de Miguel Escoto, tendo, possivelmente, tido contacto com o texto em Bolonha ou Toulouse”<sup>502</sup>.

---

<sup>501</sup> PACHECO. M.C. Santo António de Lisboa. In: CALAFATE, P (org.). *op. cit.*, 1999, Vol. I, p.193. Para maiores detalhes sobre os manuais sermonísticos de Santo António fica sugerido ao leitor este artigo. “Analisando a complexidade hermenêutica dos Sermões, a sua estrutura erudita, facilmente se comprova que não poderiam ter sido efectivamente pregados ao povo, mas, como já o notarva, na década de 60, Francisco da Gama Caeiro, constituiriam *materia praedicabilis* a ser utilizada posteriormente pelos confrades, ou, como escreve J. Bougerol, «La Quadriga antoniana e una compilaxione nella quale sant’Antonio ha disposto due classi de materiale: il materiale dei sermoni già preesistenti e il mateirale che há scritto per questa opera. »”.

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 204.

Os escritos do próprio Antônio Vieira, tal como foram encontrados em seu dormitório, denunciavam que ele se fazia valer de rápidos apontamentos que durante a pregação seriam preenchidos, ou elaborados de memória. Exemplo claro é parte do Sermão pregado na ocasião das exéquias de D. Teodósio<sup>503</sup>, abaixo transcrito:

Dominus abstulit.

Não nos queixamos, nem nos devemos queixar, de que Deus nos levasse o príncipe, porque bem sabíamos que era mortal: de no-lo levar tão depressa, parece devíamos ter a nossa queixa.

Dum adhuc ordire, succidit me (Isaías, XXXVIII, 12): A urdidura da teia. Admirável urdidura! Assim nas letras, como nas armas, etc.

Os intentos de murar Lisboa.

Os intentos de fortificar o Reino.

Os intentos da Escritura Comentada.

Os intentos da história universal.

Os intentos da cosmografia.

Os intentos da conversão da gentildade.

Quão príncipe foram estes intentos!

§

Qual necessária é ao príncipe a história, etc.

§

Quão necessário é ao príncipe, e mais a um príncipe de Portugal, a cosmografia; porque tem reinos em todo o Mundo, para saberem as terras, as monções, os ventos, os mares, as dependências, etc.

§

Quão necessário é ao príncipe a lição da Sagrada Escritura; porque ali estão os verdadeiros exemplos: ali está o que agrada a Deus, e o que o desagrada; ali as batalhas; ali o confiar em Deus; ali as advertências do sábio; ali os oráculos dos Profetas.

---

<sup>503</sup> VIEIRA, **Obras completas**. Sermões, *op. cit.*, 1959. Sermão das Exéquias do Sereníssimo Príncipe de Portugal D. Teodósio de Saudosa Memória: Pregado no Colégio da Companhia de Jesus de São Luís do Maranhão. Vol. V, tomo XV, p. 283. Sermão de número 204 da tabela.

Para os muros de Lisboa Pigmei, etc. porque pigmeus sobre os muros são gigantes, etc.

In civitate munita, etc. (Sal., XXX, 22)

Benigne fac Domine in bona voluntate tua Sion, ut aedificentur muri Hierusalem. Tunc acceptabis sacrificium justitiae, oblationes, et holocausta (Sal., L, 20 e 21): porque Deus quer orações, e sacrificios, e muros, etc.

§

Erat autem Terra labii unius, etc. (Génes., XI, 1) para a impossibilidade. Era impossível; e se todos falarem pela mesma linguagem, logo se fará.

§

Só para que não saiam os de dentro para fora, são bons os muros.

Sicut Domino placuit, ita factum est<sup>504</sup>.

Assumindo contornos nítidos de uma prédica ainda sem revisão, “Este patético e eloquente Sermão é”, no formato no qual se encontra “um perfeito modelo neste gênero da oratória”. E como ademais observa a nota de rodapé da *Editio Principis* dos *Sermões*:

Este Sermão é dos que se encontraram no cubículo do padre Vieira depois da sua morte, junto com os outros papéis, que por ordem régia foram mandados recolher a Lisboa, onde se imprimiram com o título: -- “Vozes Saudosas do Padre António Vieira”. Sendo, porém que “infelizmente estava apenas em apontamentos, faltando-lhe o muito que o autor deixava para desenvolver no púlpito. Qual fosse a extensão desta oração, pode ver-se do seguinte trecho de uma carta de Vieira ao bispo do Japão:

*Preguei as exéquias do príncipe D. Teodósio, fazendo-lhe nesta casa um officio aniversário, que o estado e república lhe não tinham feito. No Pará se fizeram exéquias públicas; mas nem a mim, nem a*

---

<sup>504</sup> VIEIRA, **Obras completas**. Sermões, *op. cit.*, 1959. Sermão das Exéquias do Sereníssimo Príncipe de Portugal D. Teodósio de Saudosa Memória: Pregado no Colégio da Companhia de Jesus de São Luís do Maranhão. Vol. V, tomo XV, p. 299. Sermão de número 204 na tabela.

*nenhum da Companhia convidaram para o sermão. O meu saiu tão grande, que faço conta de fazer dele sete ou oito: então os mandarei a Suas Majestades para que escolham o que menos lhes descontentar.*<sup>505</sup>

A versão inacabada e as observações em nota, indicam que Vieira preenchia de memória os apontamentos durante a oratória e que as suas notas serviam como uma espécie de *outline* guiando-o pela estrutura lógica de seu argumento.

#### 4.4. *SERMÕES DE GUERRA*/ SERMÕES COMO PROPAGANDA

Os sermões pregados pelos membros da Igreja medieval, e que advogavam as causas bélicas, influenciaram imensamente a ótica com a qual o público construía sua visão ou perspectiva da guerra. Os diversos modelos sermonísticos, apresentados anteriormente neste trabalho, evidenciam a existência de várias situações que exigiam a *ars praedicandi*. Isto é, durante o percurso de qualquer guerra, podem surgir diferentes circunstâncias, que por sua vez requerem determinado tipo de oratória. Por exemplo, o sermão pregado para recrutar tropas pode não ser apropriado para motivar uma batalha, particularmente difícil, e que já esteja em percurso.

Não é surpreendente, pois, ver que a Igreja proveu seus pregadores com uma ampla gama de sermões e/ou modelos de sermões adequados para as diferentes necessidades do púlpito. Desta maneira, sermões não só satisfaziam as diferentes situações que poderiam ocorrer durante o curso de uma campanha militar, mas também prover, a posteriori, historiadores com uma fonte documental capaz de permitir uma análise profunda da maneira como as opiniões sobre as guerras moldaram e foram moldadas através deste recurso retórico. Nos parágrafos que seguem, etapas hipotéticas e arquetípicas serão idealizadas para que se possa ter uma visão mais globalizada das diferentes situações que habitualmente emergiam durante conflitos bélicos medievais. Cada uma das circunstâncias ilustradas serão acompanhadas de temas que freqüentemente eram utilizados pelas autoridades religiosas, já que a Igreja pretendia convencer o público geral das suas posições. No entanto, vale ressaltar que a Igreja não era formada por um grupo homogêneo de religiosos. Sabe-se que ao longo

---

<sup>505</sup> *Ibid*, p. 283.



de sua história houveram muitas divergências de opiniões e posições, divergências que ocorriam tanto no âmbito teológico como também no âmbito político. Assim como também eram freqüentes as mudanças de opiniões de certos contingentes eclesiásticos, sendo notórias as pressões e tensões políticas entre a Igreja e as diversas monarquias.

Já em se tratando dos sermões vieirianos, observa-se que o próprio pregador classificou alguns de seus sermões como sendo bélicos, como ilustra seu prólogo ao *Editio Princeps*:

“Além desta diversidade geral acharás, ainda, neles outra maior, pelas diversas ocasiões em que os sucessos extraordinários da nossa idade, e os da minhas peregrinações por diferentes terras e mares, me obrigaram a falar em público. E assim uns serão panegíricos, outros gratulatórios, outros apologeticos, outros políticos, outros bélicos, outros náuticos, outros funerais, outros totalmente, ascéticos; mas todos quanto a matéria o permitia (e mais do que em tais casos se costuma) morais.”<sup>506</sup>

#### 4.4.1. Sermões de declaração / justificação bélica

Esta secção pode dar a falsa impressão de que existiam fórmulas para se declarar a guerra, contudo, este não era o caso e de forma alguma é esta a intenção. O que se pretende discutir neste espaço não são fórmulas ou modelos sermonários utilizados no ato de declaração bélica, ao contrário, trabalha-se aqui com os sermões que, de uma forma ou de outra, pretendiam justificar ou declarar guerra. Levando-se em consideração os critérios, anteriormente descritos, que classificariam uma determinada guerra como sendo justa: a *auctoritas*, a *res*, a *causa*, a *animus* pode-se dizer que também os sermões medievais que pretendiam justificar/declarar as guerras preocupavam-se igualmente e continham os mesmos critérios jurídicos, seguindo a mesma linha de raciocínio. Os sermões de declaração/justificação bélica freqüentemente pontuavam a autoridade da Igreja ou do monarca na declaração da guerra. Simultaneamente, este tipo de oratória enfatizava como estes poderes e *status* social se davam através da investidura dos desígnios divinos,

---

<sup>506</sup> VIEIRA, A. **Obras completas**. Sermões. Vol. I, tomo I, p. LIX., prólogo do autor (*grifo meu*).

principalmente quando se tratava de uma guerra sancionada pela figura papal.

Um dos temas recorrentes dos sermões de declaração/justificação bélica é o tema da necessidade da represália. Nestes sermões era indispensável a necessidade de mostrar as injúrias e os danos recebidos pelo inimigo. Ao mencionar ou ressaltar esses detrimientos, os pregadores cobriam o critério legal civil do *res*, isto é, da recuperação de bens, propriedades ou da defesa da *patria*.

Já para cobrir o critério *causa* os pregadores apontavam para a iminência dos perigos inerentes a não-ação, e a necessidade urgente de tomar uma ação imediata e dar sequência à represália. Outro critério frequentemente presente em sermões de declaração/justificação bélica é o critério *animus*, que se consolidava na imploração por parte dos pregadores de que os guerreiros, combatentes e até mesmo os civis se engajassem nesta guerra com, e somente com boas intenções. Basicamente, todas as intenções deveriam culminar em guerrear ao serviço e em nome de Deus.

Para reiterar, grande parte dos sermões buscavam abordar estes quatro elementos cruciais na legitimação da guerra: *auctoritas*, *res*, *causa* e *animus*. Não existe evidência nas fontes pesquisadas para este trabalho, de sermões cuja existência tenha como base somente o objetivo de declarar/justificar a guerra, isto é, sermões não eram criados somente para esta finalidade. No entanto, há ampla evidência que demonstra vários sermões preocupados e abordando este objetivo. Uma quantidade significativa de sermões que declaravam/justificavam a guerra grifando a isenção dos guerreiros de qualquer culpa ou pecado. A pregação da Primeira Cruzada por Urbano II é um exemplo arquétipo desta tipologia sermonária. O que se pode deduzir desta vasta soma de sermões de declaração/justificativa bélica é que os guerreiros medievais deveriam estar imensamente preocupados com o envolvimento em guerras considerados injustas. Pode-se presumir que suas consciências encontraram conforto e alento neste tipo de oratória e que estes sermões serviam como inspiração para que estes guerreiros se sentissem justificados ao empregar a violência contra outro ser humano.

Um exemplo épico deste tipo de *discurso* é o sermão do Frey João Xira, apresentado na *Crónica da Tomada de Ceuta* do cronista Gomes Eanes de Zurara.<sup>507</sup> Durante o reinado de D. João I, houve uma decisão conjunta entre os conselheiros da corte e Sua Majestade para conquistar, ou reconquistar, a cidade norte-africana de Ceuta. A decisão,

<sup>507</sup> ZURARA, *op. cit.*, 1915, cap. Lij, p. 156.

segundo Eanes Zurara, foi difícil para o Rei que estava desejoso de desfrutar da recém conquistada paz com a vizinha Castela. No entanto, impulsionado e pressionado pela inclita geração, acabou por entranhar-se em mais uma guerra, desta vez com o plano de tomar a cidade africana<sup>508</sup>. Portugal então preparou-se belicamente e logo a imponente frota portuguesa se pôs à caminho de Ceuta. Entretanto, esta expedição contava com uma nova estratégia militar, tratava-se de um ataque surpresa. Esta tática exigia sigilo absoluto e, em virtude, nem mesmo aos guerreiros foram repassados os objetivos da campanha. Porém, uma vez já à caminho de Ceuta, “*determinou elRey com acordo de seu comsselho de seer alli deuullgado*”, de modo que lhes foram permitido saber os objetivos concretos da empreitada, tarefa para qual foi convocado o Frei João Xira.

Frei João Xira, “*homem mujto abastado de çiemçia*” e que em 1415 acompanhava as tropas portuguesas, provavelmente como líder espiritual, convoca todos os guerreiros presentes para ouvir uma prédica que caracteriza-se como um sermão de *declaração/justificação de guerra*. O longo sermão do Frei Xira, no qual ele “*fallou mujtas cousas de grande autoriadade*”, por ser muito extenso, são oferecidos por Eanes Zurara em apenas “*alguñas pequenas partes*”, pois, segundo o próprio autor afirma foi “*assy como as podemos apremder segumdo a lomgura do tempo por acompanharmos nossa estória*”.

Segundo o relato, João Xira dá início à sua prédica explicando os motivos pelos quais D. João I e seus conselheiros optaram por manter o objetivo da campanha militar um segredo. De acordo com o frade, o monarca “*assy como primçipe mujto sesudo*”, ao ter em mente a segurança dos seus contingentes e “*acaudellamdosse dos danos que poderiam acomteçer a uos e a elle*” preferiu observar sigilo sobre as finalidades daquela viagem. No entanto, prega Frei Xira, o rei definira que já era “*rrazoado de uos seer rreuellado*”, o segredo. E assim, por determinação e pela *auctoritas* do rei D. João I, o frade justifica o ataque à Ceuta.

Permanecendo fiel a grande parte dos *discursos* panegíricos medievais que declaravam/justificavam a guerra, a prioridade de João Xira era a de atribuir a classificação de *guerra justa* à guerra pretendida.

---

<sup>508</sup> A inclita geração é o nome dado aos filhos do Rei D. João I: Duarte, Rei de Portugal (1391-1438); Pedro, Duque de Coimbra (1392-1449); Henrique, Duque de Viseu (1394-1460); Isabel de Portugal, Duquesa da Borgonha (1397-1471); João, Infante de Portugal (1400-1442); Fernando, o Infante Santo (1402-1433).

Na medievalidade, esta justificativa e enquadramento eram indispensáveis até mesmo como medida de melhorar o desempenho dos guerreiros. Portanto, se atendo à essas finalidades o Frei João Xira começa sua panegíria relembando aos que estavam presentes as *“mujtas e grandes merçees, que Deos teem feitas a estes seus rreynos e a uos outros seu pouoo, damdolhe tantas e tam grandes uitorias comtra seus jmmijgos”*. Porém, para D. João I, segundo afirma João Xira, essas vitórias eram meio-amargas pois se tratavam de *“mujtos danos comtra os christãos”*, ou seja, danos contra seus irmãos de fê. E *“ajmda que comtra sua uoomtade fosse”*, e embora o rei não quisesse que os desentendimentos com Castela tivessem chegado à violência, ainda assim D. João I *“sempre mujto deseiou fazer comprida peemdemça”* de suas ações. Afim de que não se confundisse este pesar de consciência como um reconhecimento de erro, Frei João Xira pontuou e esclareceu *“nom porque elle semtisse sua comçiemçia por ello agrauada. ca pequena culpa mereçe o que erra sem comssetimento de sua uoomtade, mas porque das boas uoomtades he, segundo diz sam Bernardo, conhecer homem culpa omde culpa nom tem”*.

A guerra intentada tinha como objetivo que o Rei D. João I *“mouersse de fazer tall seruiço a nosso Senhor Deos, per que mereçesse pera ssi e pera uos outros parte na sua gloria”*. Conforme, de acordo com os ideais da época, a melhor maneira de se conquistar a bemaventurança era a de *“guerrear os jmmijgos da nossa samta ffe catholica”*. Neste sentido, *“aquelle que pode contradizer e empachar aos maaos e nom o faz, nom he outra cousa saluo darlhes fauor a sua malldade”*, ou seja, aqueles que observam os inimigos da cristandade e não fazem nada a respeito são *“digno e mereçedor daquella meesma culpa, e assy deue por Deos seer jullgado”*., inclusive *“aquelle que sse teem por catholico e uerdadeyro christão, e com toda sua força nom sse despoõe a deffemder a sua samta ffe, nom he uerdadeiro caualleiro nem nembro de Jesu Christo”*.

Trata-se, na verdade, de uma questão de observança da lei. De acordo com o direito medieval expresso nas leis de *“Tullio no primeyro liuro dos offiços, e o philosofo no terceiro liuro das eeticas, que aquelle he uerdadeiramente forte, que uiuamente sofre a morte por defemssam de sua ley”*. Por isso, *“todo aquelle que uiue sob alguũa ley, he theudo de sse poer a perijgo de morte polla guardar e mamteer”*. Ora, se esse era o caso das leis cívís, *“quanto mais deue seer polla ley de nosso Senhor Jesu Christo”*. E de facto assim o era, pois de acordo com as leis canônicas do *“segundo da testimonho sam Leam papa na uiçesima*

*terçia causa e na oitaua questam dos degredos dos samtos padres”* aqueles que lutam contra os inimigos da igreja, *“morre polla uerdade da ffe e saluaçom da sua ley”*.

Esses decretos tiveram como apoio basilar a *acutoritas* bíblica de exemplos como o *“de Moyses coudell do seu pouoo, ca tamtos perijgos e trabalhos soffreo por deffemssom da sua ley”* e o exemplo contido no *“segundo capitullo do primeiro liruro dos Macabeus”* no *“quall samto barom (Matias) depois deste chamto, que assy fazia com tamanha door pollo abatimento da sua ley, e mouido com zello de uirtude, muy housadamente matou huũ Judeu de seu pouoo sobre a ara, omde pubricamente em presemça de todos queria fazer sacrificio aos jdolllos”*. E pois que assim como esses heróis bíblicos, também D. João I *“como uerdadeyro caualleiro se moueo prinçipallmente pera fazer seruiço a nosso Senhor Jesu Christo”*. E igualmente implorava Frei João Xira aos seus ouvintes *“Agora filhos mujtos amados, sede amadores da ley, e daae uossas almas pollo testamento dos padres. e acordaayuos das obras que elles fizeram em suas geerações, e rreçeberees grande gloria e nome perdurauell”*.

Com efeito, os reparos cobrados pelo monarca português eram muitos, e o balanço do *res* extenso. Antes de mais nada, o rei esperava estar *“empeçemdo aaquelles, que em doesto da Sua ley uiuem na terra que Elle primeiramente deu aos christãos”*, ou seja, aqueles que ao seu ver apresentavam um desrespeito nítido às leis divina sobre o quesito do patrimônio cristão. Isto porquê *“a çidade de Cepta com toda a outra mourisma depois da Sua paixom foy comuertida aa Sua samta ffe”*. Este domínio cristão sobre Ceuta que foi consequência natural e, ao mesmo tempo, divina da paixão de Cristo, *“durou ataa o tempo do comde Julliam que a per sua uoomtade deu aos jmfiees”*. Uma vez sob clandestina regência islâmica *“as suas samtas egreias”* foram agredidas e tornadas em *“em mizquitas, tiramdo dhi as cousas samtas e lamçamdoas em nosso doesto per lugares çujos e uij”*. Além desses agravos à cristandade, o domínio islâmico de Ceuta ainda enredava outros problemas como, por exemplo, a questão de sua localização. A posição geográfica de Ceuta nas margens norte-africana do Estreito de Gibraltar concedia às forças inimigas de Portugal uma posição estratégica de ataque, bem como, demasiado controle sobre as passagens marítimas entre o Mar Mediterrâneo e o Oceano Atlântico. Precisamente por isso, Ceuta dava aos inimigos mouros uma vantagem geográfica que os possibilitaram de fazerem *“depois mujtos danos na Espanha”*. Justificando, portanto, o chamado de guerra português contra a cidade: *“Ora homrrados senhores, elRey nosso senhor uos faz a saber, como*

*por todallas rrezoades suso ditas, sua emtemçom he com a graça do Senhor Deos hir sobre a çidade de Cepta, e trabalhar quamto elle poder, polla tornar aa ffe de nosso Senhor Jesu Christo”.*

Porém prontamente, numa estratégia clara de *confutatio*, Frei João Xira, esclarece quaisquer dúvidas que poderiam vir a tona acerca do luto pela Rainha D. Felipa de Lencastre, que morrera vítima da peste em julho de 1415. Ao levantar de antemão as acusações de que D. João I estaria a se precipitar, pois “*o doo que mamdou tirar tam em breue polla morte de sua molher*”, não permitiu um tempo adequado de luto, especialmente por uma rainha que foi tão amada por seu povo. Esta preocupação não era infundada, pois, ao planejar este ataque em Agosto, com pouco mais de um mês após a morte de D. Felipa, o rei estaria se colocando em risco de pecado, e possivelmente comprometendo todo o resultado da guerra, ao qual João Xira, respondendo seu próprio *confutatio* tratou logo de esclarecer “*O quall bem deuees de saber, que teue mayor semtido da morte de sua molher, que outra nehuia pessoa*”. Mas, o rei “*como de primcipe mujto uirtuoso e conheçedor de todo bem*” e para poder “*fazer limpamente o seruiço de Deos, tirou de ssy pollo presemte todo synall de tristeza*”. Até porque, o frade continua a explicar “*que rrezam teemos nos de chorar a morte daquella, que sabemos que he na companhia dos bem auemturados samtos*”? E reassegurando seus ouvintes lhes disse “*allegremente deuemos emderemçar nossas uoomtades, tamto mais çertamtne sabemos que a sua fim he saudauell e digna de gramde mereçimento*”.

Aqui encerra Frei D. João Xira o sermão que profere em nome do Rei D. João I, deixando claro que a guerra foi declarada pela *auctoritas* de D. João I, “*Homrrados senhores, todo o que uos ata aqui disse, foy dito e fallado per autoridade e mamdado delRey nosso senhor*”. Porém, prontamente o Frei abre um segundo sermão, “*mas o que uos agora quero dizer, sera dito como de meu offiço, porque nos outros nom somos senam como atallayas no pouoo de Deos, pera o auisar contra seus jmmijgos corporaaes per escprituras, segumdo he escprito em mujtas pollos samtos profetas*”. Inclusive, o frade cita o “*terçeiro em os xxxiiij capitullos dEzechiell*” e o caso do “*profeta Jeremias*” e informa os guerreiros presente que os pregadores, têm, por profissão, a responsabilidade e obrigação de sobre seu rebanho “*amoestar todollos seus errores peccados perijgoos e danos, em que de presemte estam ou ao diamte poderem estar*”, caso os pregadores não cumpram seu ofício eles estarão em “*danaçam que lhe por ello possa uijr, que a demamdara de suas mãaos, e comdenara por ella o seu samgue delles meemos*”. Isto é, se os pregadores não perfazerem suas obrigações, enquanto

líderes espirituais, de prevenir e salvar os fiéis do pecado, que eles, por conseguinte, estariam a cometer o mesmo pecado que o penitente.

Sendo assim, Frei João Xira se via moralmente obrigado à liderar os portugueses naquele momento crucial. E o frade tinha o apoio bíblico de “*Deuteronomyo*” que, servindo como exemplo, expressa “*que chegandosse a ora da batalha, esteuesse o saçerdote diamte da façe da hoste*” a incentivar e motivar os guerreiros “*uos outros que querees cometer pelleia comtra uossos jmmijgos, nom aja medo em uossos corações, nem queyraaes temer nenhuia cousa com o seu espanto. nem queyraaes fugir com o seu temor, ca nosso Senhor Deos em meo de nos pelleiara comtra nossos auerssayros, por que uos liure do seu perijguo*”. E igualmente, “*confirma sam Tomas*” que conclui que “*ajmda que aos prellados e clerigos nom comuenha pelleiar, pero a elles primçipallmente comuem e he justo e meritorio animar e emduzir e esforçar a todollos fiees christãos, por que justamente possam pelleiar*”. Além dos exemplos bíblicos e das afirmações dos patriarcas do Cristianismo, Frei João Xira conta ainda com o aval do “*sam Leam papa*” que “*que elle fez ajuntar o seu pouoo comtra os mouros, que era fama que uijnham a huã porto de mar. e elle per sua propria pessoa ssahio com elles*”.

Portanto, condizente com os dogmas da cristandade e através da investidura do seu poder, enquanto sacerdote, Frei Xira prega “*E porem husamdo de meu offiço, uos rrequiero e rrogo a todos quantos aqui presemtes sooes, que comsirees bem em uossas comçiemçias quaaesquer peccados, malles, ou erros, que tenhaaes cometidos*”. A seguir o frei pede ao seu rebanho composto de guerreiros-fiéis que “*peçaaes ao Senhor Deos perdam delles com todo coração e uoomtade, e façaaes delles penitemçia, auemdo firme proposito de uos guardar de pecar daqui em diamte*” e mostrou-os uma “*letera que o samto Padre outorgou a elRey nosso senhor ueemdo seu samto desejo*” de lançar guerra contra a cidade de Ceuta. A carta concede aos guerreiros “*seeres assolltos de culpa e pena*”. Ou seja, uma bula papal outorgando indulgência plenária aos que aceitassem participar do confronto em Ceuta, ato condizente com a postura papal em casos de *cruzadas* e/ou *reconquista*.

Para reafirmar a classificação da guerra pretendida em Ceuta como uma *guerra contra infiel*, Frei João Xira diferencia o infiel de outros tipos de inimigos. O frade começa por afirmar as semelhanças antes de fazer as distinções, e diz: “*Amigos, deuees de teer, que a uida destes jmfiees nom he amtre nos per uirtude da sua propria força,*

*soomente por uoomtade do Senhor Deos*". Portanto, a existência do infiel, assim como a dos cristãos, também se enquadra como criação e vontade Divina. Porém a diferença essencial entre essas duas existências esta na razão pela qual o infiel foi criado, à qual João Xira atribui que os infiéis existem para "*nos dem fadiga e trabalho*". A lógica divina que João Xira pretendia traduzir aos guerreiros era a de que, neste caso, os portugueses, "*afregidos e trabalhados per o poder de tam uijs jmmijgos*" possam através desta labuta conhecer "*os mujtos erros que comtra elle cometemos, e nos tornemos a elle per uerdadeira penitemçia*". Isto é, Frei João Xira, que se supõe refletir as estruturas mentais vigentes da época, acreditava que os portugueses ao guerrear com pecadores tão graves, quanto os mouros-infiéis, aprenderiam que muitas de suas próprias posturas também eram pecaminosas e, portanto, ao reconhecer seus próprios erros, os guerreiros poderiam então chegar à contrição e ao arrependimento e, a partir daí, fazer a penitência correspondente que, neste caso em específico, seria lutar na própria guerra. Em contrapartida, detalhou Frei Xira, Deus vendo que "*nos assy tornados ao uerdadeiro caminho*" iria se comover e consequentemente os guerreiros iriam "*Delle rreçeber esforço e ajuda pera os destruir*". O frade simpatizava com a dificuldade de compreensão que os portugueses tinham em fazer sentido da criação e existência dos infiéis por parte de Deus, mas João Xira os confortou ao afirmar que tudo fazia parte de um grande plano divino que trazia "*gramde escomdido juizo*".

Por certo, o caso dos mouros africanos "*os quaaes ata aqui eram por sua gramde piedade soportados*" não era inédito na história humana. Afinal, e Frei João Xira cita-o, "*nosso Senhor Deos no tempo do patriarca Abraão soportaua aos gentios jmmijgos da sua ffe soomente por correição do seu pouoo*". A história bíblica prefigurava e explicava porque Deus "*mamtem agora aquestes amtre nos em uista de nossos olhos, fazendo dano a mujtos dos nossos jrmaãos, soomente a fim de nos amoestar e castigar*". Além do que, em virtude da semelhança entre os infiéis do tempo de Abraão e dos infiéis africanos do tempo de D. João I garantia um comportamento igual de Deus, pois esperava-se de um Deus justo que em casos iguais agisse de igual modo. Portanto, como no caso de Abraão, Deus ajudou-o contra os gentios, então os portugueses poderiam se tranquilizar e ter "*em elle comprida esperança, he de creer que nos ajudara contra toda esta maa geeraçom*".

Por todo seu empenho os portugueses podiam contar com as gratificações de "*muy gramdes proueytos*". Primeiro porque "*por çerto nom sera a nos pequena gloria e homrra, amtre todollos pouoos que*



*forom em esta Espanha, seermos os primeiros que passamos em Affrica, e começamos de poer o jugo da ffe sobre os pescoços dos jmfiees*". E segundo, a bula papal apresentada pelo frade já os tinham garantido "*a saluaçom que sabemos çertamente que rreçeberemos pera nossas almas*". Por isto, uma campanha militar bem sucedida em Ceuta traria "*homrra muy grande amtre todos nossos uizinhos, e memoria perdurauell que fiquara pera todo o sempre, em quamto hi ouuer homeês que possam fallar*", ganhos que iriam ao encontro dos elementos mais desejados dos códigos de cavalaria medieval.

E João Xira enfatizou, *mas rreçeberemos o uerdadeiro nome*" a verdadeira glória e honra daqueles que são movidos e motivados pelo *animus* correto e pio, afinal os portugueses faziam guerra "*soamente por amor e homrra daquelle, que por acorrer a nossa miseria e comdenaçam em que eramos, e liurarnos della, nom duuidou deçemder do çeeo, e poersse amtre nos*". Trata-se com todas as letras de uma guerra como um ato de caridade e amor em nome daquele que "*uistido de nossa humanidade, em a quall padeçemdo pos sua alma por nos, ataa seer morto na cruz e liurarnos*". Os portugueses não eram como os gentios que "*cobrauam por suas uitorias e façanhas*" muito menos como "*alguïs primçipes christãos (que) ajmda rreçeberam por quererem ssoiugar seus uizinhos sem causa justa nem honesta*". Os guerreiros portugueses eram diferentes, salientou Frei Xira, eles eram verdadeiros cristãos e se moviam principalmente por amor e caridade e não por bens e ganhos mundanos.

Essa postura portuguesa frente aos inimigos infiéis tratava-se de uma vida em *imitatio christi*. E assim, "*como diz sam Pedro no segumdo capitullo da sua primeira canonica*" e "*sam Joham no terceiro capitullo da sua primeyra canonica que assy como elle morreo por cada huï de nos, assy deuemos morrer se for mester, por saude e saluaçom da sua samta ffe*" este sacrificio divino feito por Deus enquanto Cristo encarnado evidência "*a caridade de Deos, por quamto elle pos sua alma por nos*" e, em uma vida *imitatio Cristi*, "*nos outrossi deuemos poer nossas almas contra aquelles que brasfemam o seu samto nome*". Na visão cristã do frade, traduzida em uma linguagem nitidamente bélica, era como se os portugueses constituíssem membros do "*corpo glorioso da egreja millitamte, cuja cabeça he Jesu Christo*". Diante de toda essa entrega ao transcendente, Frei João Xira esperava que os guerreiros militantes de Cristo recebessem de Deus "*perfeiçoões dignidades e rriquezas e estados*". Porém, esses prêmios não eram vistos como objeto de desfruto pessoal, mas sim como atribuições que ajudassem e permitissem que os guerreiros lutassem e servissem ainda

mais a cristandade. Para isto, o Frei acreditava que era preciso que todos *“doemdonos da desomrra que foi feyta nas Suas samtas egreias, seemdo tornadas em seruiço dos jmmiigos da ffe, assy como se fosse feita a nos meesmos”*. Tomar as dores do divino como se doessem neles próprios seria uma prova, um sinal de amor incontestável por Deus.

E a Bíblia, como verbo encarnado e como *auctoritas* incontestável do medievo, estava repleta de exemplos onde a violência foi administrada e suportada em nome do amor divino. Sendo o caso citado pelo frade em seu sermão o da *“samta madre dos Macabeus”* que foi *“huïa samta molher”* que em nome e por *“seruiço de Deos e da sua samta ffe”* não só presenciou seus *“sete filhos estar postos em duros e graaues tormentos, por mamdado daquelle maaõ rrey Antiocho”* como também os *“espertouos a sofrer doorosa morte”*. Isto porque ela acreditava que seus filhos padeciam e sofriam *“por quanto nom queriam fazer contra a ley do seu uerdadeiro Deos”*. Portanto, esquecendo *“o naturall diuido que com filhos auia”*, esta mãe incentivou-os *“com uoz nam de molher, mais de forte e samto barom que morressem polla ley do seu Deos”*. E, segundo o pregador, se *“aquella molher cuja natureza he fraca, tam esforçadamente comsselhaua os filhos que sofressem morte por seruiço de Deos, quanto mais”* devia guardar a lei de Deus *“uos outros”*.

Esta distinção, feita pelo pregador entre a *“samta madre dos Macabeus”* e os portugueses que o ouviam, não se estendia apenas à questões de gênero, para Frei João Xira, existia uma diferença na própria essência espiritual entre os personagens históricos do Antigo Testamento *“seemdo ajmda da uelha ley”* e os que viviam a história pós-*Novo Testamento* ou aqueles *“que sooes fiees nembros de Jesu Christo, comprados pollo seu sangue preçioso”*. O Frade sugere que as pessoas nascidas após a crucificação de Cristo deveriam ter uma capacidade de discernimento, ou um nível de consciente mais apurado que seus antecessores, como se a própria vinda de Deus à terra fosse incentivo suficiente à imitação de seu martírio. Neste sentido, os guerreiros lusitanos, agraciados pelo sacrifício máximo de Cristo, tinham uma responsabilidade extra de fazer com que Sua morte não fosse em vão.

Contudo, no mundo medieval, não eram somente as passagens bíblicas que traziam consigo verdades reveladas, o mundo natural também estava pleno de evidências dos designios divinos. E se para a Bíblia podia-se contar com os teólogos hermeneutas, para o mundo natural contava-se principalmente com os *“juizos estrollogos”*. Frei João Xira, tinha certeza de que, referente a guerra pretendida em Ceuta,

*“a memoria desto duraria pera todo sempre amtre os homeẽs”. Tratava-se de algo que o Frade alega ter aprendido “dalgũs sabedores, que sabiam a ora em que sse primeiramente este feito determinou. por emtrar Martes em sua exaltaçom em casa de Venus de ssahimento do Soll, e a Saturno emtomçe que he o signo de Libra”. Este alinhamento interplanetário era “significador das cousas rrenembradores”, mostrando que “a memoria desto ha de durar, e sse ha de poer em escprituras, cujo tresumto sera leuado a mujtas partes em rrenembrança de uossos boõs feitos”. Este apelo à imortalização da memória do guerreiro tornou-se uma estratégia de recrutamento bélico bastante eficaz na Idade Média, principalmente devido a existência da tradição de rodas e cantigos, onde os nomes de vários cavaleiros eram lembrados e celebrados.*

Com efeito, a imensa popularidade do apelo à imortalização da memória bélica na Idade Média se estendeu e na modernidade vê-se a perduração deste tipo de apelo. Falar um pouco como os *sermões de guerra* sempre voltam à *auctoritas, res, causa, animus* e que pode parecer repetitivo, mas essa repetição é muito importante, pois ela mostra a importância dos critérios de classificação da *guerra justa*.

#### **4.4.2. Sermões de recrutamento de tropas**

O recrutamento de tropas era, possivelmente, o mais importante e, ao mesmo tempo, a mais difícil tarefa que um pregador poderia almejar no púlpito. Isto torna-se mais evidente em guerras cruzadísticas, que não necessariamente oferecia perigo iminente como as guerras de invasões que ocorriam na Europa. No continente europeu não havia muita escolha, ou guerreava-se para autodefesa e a defesa de sua família, ou então corriam o grande risco de morrer nas mãos de seus inimigos. Contudo, as guerras cruzadísticas mudariam este cenário, pois as pessoas não corriam o risco de uma invasão territorial, seus lares continuavam seguros. No caso de uma *cruzada*, o perigo estava a milhares de quilômetros de distância, em um lugar cuja devastadora maioria nunca tinha sequer conhecido. Os “irmãos do leste” não eram irmãos de sangue, mas sim estranhos. No entanto, Urbano II e a Igreja os convocavam para viajar, peregrinar longas distâncias, gastar recursos, lutar, derramar sangue, matar, sofrer dores, arriscar tornarem-se prisioneiros, etc. tudo isso em nome de pessoas distantes e estranhas com quem tinham muito pouco em comum. Evidentemente que estas circunstâncias requereram que a Igreja projetasse um método engenhoso

para convencer estes homens, muitos dos quais tinham muito a perder ao engajar nesta guerra, que aparentemente era demasiada imprudente.

Um dos elementos principais no recrutamento de tropas é a influência exercida pela figura da autoridade (*auctoritas*). A “influência social” foi definida por Secord e Backman como acontecendo quando as ações de uma pessoa servem como condição para as ações de outros<sup>509</sup>. Neste sentido, pregadores exerceram uma enorme influência social durante a era medieval. Pregadores foram considerados como sendo capazes de articular as Vontades e as Palavras de Deus. Em uma sociedade onde a hierarquia era onipresente, não é difícil compreender que os pregadores eram reconhecidos como alguém a quem fora atribuído um destino especial por Deus. Afinal, seria o clero o responsável por salvaguardar as necessidades espirituais da sociedade. Neste sentido, os pregadores teriam uma influência social e autoritária muito relevante e preponderante sobre os possíveis recrutas. Teria sido difícil e constrangedor, para o mais simples dos homens medievais, negar se tornar um *crucesignatus* e ir contra as pregações e as vontades articuladas pelos padres. Hierarquicamente, seria demasiado complicado e custoso não seguir as instruções ou indicações papais, pois essas, acreditava-se, vinham diretamente de Deus.

Apesar de não constituírem parte integral da Igreja, os monarcas e lordes medievais ainda se posicionavam intrinsecamente envolvidos em assuntos religiosos. Os membros da realeza, especialmente a figura dos reis medievais, eram altamente efetivos no recrutamento de tropas para as guerras. Maurice Keen informa que “a maneira que o rei levantava um exército dependia em grande parte na ajuda de seus lordes. O rei dependia do carisma do lorde para levantar um exército para ele”<sup>510</sup>. Assim, o carisma tinha um peso substancial para o processo de recrutamento, e tanto para os lordes como para os monarcas, possuir essas qualidades seria imprescindível para levantar um exército. Parte do aspecto carismático também incluía ser um orador eloquente e persuasivo. Portanto, vestígios de oratórias ou pregações plenas de teor

---

<sup>509</sup> “Social influence has been defined by Secord and Backman as happening when ‘the actions of one person serve as conditions for the actions of another’”. GARCIA-MARQUES, L. Influência social. In: VALA, J.; MONTEIRO, M.B. **Psicologia Social**. 3a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 201.

<sup>510</sup> “The way for a king to raise an army depended largely on the help and aid of fellow lords. The King depended on the lord charisma to raise an army for him”. KEEN, *op. cit.*, 1999, p. 7.

religioso, proferidas por monarcas, são frequentemente encontradas em crônicas e relatos medievais.

Outro fator contribuinte para afamar e fazer a campanha cruzadística mais desejável aos recrutas era a chamada para a libertação da Sacra Sepultura, que, como a história provou, teve uma ressonância alarmante na imaginação dos cruzados, e propulsou ferozmente os Crisãos rumo ao Leste<sup>511</sup>. De acordo com a doutrina cristã, o território da Terra Santa teria sido herdado, inquestionavelmente e por direito, pelos cristãos. Em tempos bíblicos, teria pertencido aos israelitas, como Deus mesmo prometeu. Com a vinda do messias Jesus Cristo, a Terra Santa se converteu para terras cristãs, afinal, este lugar teria marcado a terra onde Jesus pregou a Verdade. A crença de que a Terra Santa poderia ser passada de geração à geração nas mãos dos cristãos veio de um processo de patrimonização da Terra Santa. Isto é, a Terra Santa se tornara patrimônio de Cristo, e através de sua morte transferido à patrimônio de todos cristãos. Falar em termos de patrimônio de Cristo (*patrimonium Christi*) é fazer uso de uma linguagem que seria comum e familiar aos Cruzados. Afinal, os homens e mulheres da Idade Média constituíam uma sociedade onde herança e patrimônio eram ocorrências e termos do cotidiano, e onde habitualmente o primogênito herdava o patrimônio familiar.

Um conceito adicional no processo de mobilização de possíveis guerreiros seria o conceito de peregrinação. Como mencionado anteriormente, ao conceito de peregrinação estaria atrelado a noção da viagem, em cujo percurso o processo de limpeza ou purificação da alma ocorreria. A purificação teria sido um atrativo potente para aqueles homens cuja profissão consistia em cometer pecado, isto é, consistia em matar. Além do mais, no Genesis, existia a ordem expressa “Sai da tua terra .. e vai para a terra que eu te mostrar”<sup>512</sup>; e mais, peregrinações eram extremamente popular na sociedade medieval, e, com as *cruzadas*, a Igreja estava disponibilizando uma peregrinação armada. De certa forma, significou a aceitação do estilo de vida do guerreiro e dos cavaleiros medievais, um estilo de vida que vinha há muito tempo sendo condenado pela Igreja.

---

<sup>511</sup> COWDREY, **op cit.**, 2002, p. 18: “The Crusades responded to his call, they themselves quickly distorted his intention, by making the liberation of the Holy Sepulcher itself the goal of the holy war. This distortion was the result of the Crusaders’ enthusiasm. What Urban had intended to be a mean of recruiting became, in the midst of the Crusaders, the military end of their journey”.

<sup>512</sup> ANTUNES, **Op. Cit.**, 2001, p. 430: “Perigrações”.

Os promotores das guerras cruzadísticas exploraram a correlação da representação imaginária de um messias que carregava uma cruz com a de um guerreiro marcado por esta cruz. O primeiro, tratava-se de Jesus, o messias tão esperado pelo povo Judaico, o segundo seria o guerreiro *crucesignatus*. O conceito dos *crucesignatis* seria utilizado mais vezes no púlpito do que o conceito da peregrinação<sup>513</sup>. Esta nova fórmula, por assim dizer, marcou um trunfo importante para a Igreja, o impacto da chamada pelos *crucesignatis* seria sem precedentes. O autor Jonathan Riley-Smith escreve sobre a imagem do cruzado negando a si mesmo e tomando a Cruz de Cristo sendo particularmente forte e abundante na virada do século XII e XIII<sup>514</sup>.

Igualmente característico do medievo seria o conceito da vassalagem. Isto é, fazia parte do estilo de vida da sociedade medieval a prática de fazer referência às pessoas considerados superiores na escala hierárquica. Apropriando-se desta idéia de vassalo, os propagandistas clericais freqüentemente se referiam aos cruzados como um vassalo de Cristo, e descreviam o ato de guerrear em uma *cruzada* como igualando estar em serviço divino. Por vezes, estes oradores referiam-se aos cruzados como *miles Christi*. Estas terminologias não só soariam familiares aos possíveis recrutas, como também adereçavam a tradição. Os guerreiros conheciam Jesus como um rei, cujos vassalos seriam toda a humanidade. Agora, Cristo chamava os guerreiros ao serviço, um chamado militar para a defesa de Seu Patrimônio que fora usurpado injustamente pelos malignos muçulmanos. Esta missão era de tamanha importância espiritual que ela ultrapassava o *status* de uma simples expedição militar, ela era uma peregrinação armada, que poderia trazer purificação, indulgências por todos pecados cometidos. Em alguns casos, as indulgências estendiam-se a pecados que poderiam ser perpetrados no futuro.

Inversamente, vale ressaltar o impacto psicológico da recusa ao recrutamento. Se todos aqueles que almejavam ser considerados bons e virtuosos cristãos deveriam obedecer ao chamado da *cruzada* e viver uma vida in *imitatio Christi*, então os que não obedecessem a esse

---

<sup>513</sup> MAIER, *Op. Cit.*, 2000, p. 53: "If the authors of our model sermons only occasionally referred to the crusade as a pilgrimage, they more commonly used the concepts of the 'sign of the cross' and being in the 'service of Christ or God' to describe the activity of Crusading".

<sup>514</sup> "[...] the image of the crusader denying himself and actually taking up Christ's cross was particularly strongly expressed at the turn of the twelfth and thirteenth centuries". RILEY-SMITH, *Op. Cit.*, 2002, p. 35.

chamado seriam considerados como desertores, como homens que se recusavam a defender o patrimônio de Cristo e portanto, péssimos cristãos. De modo que, no imaginário medieval, considerava-se que aqueles que não optavam por assinalarem com o “símbolo da vida”, estariam na realidade assinalando-se com o “símbolo da morte”. Estas pessoas eram reconhecidas por escolher uma vida impura, pecaminosa, preferindo, acreditava-se, passar a eternidade no inferno, preferindo o mal. Estas imagens, que frequentemente eram usadas nas *predicatione cruce signatorum*, exerciam uma enorme influência e pressão sobre o imaginário medieval. A possibilidade de passar o resto da eternidade enquanto consumido pelas chamas infernais constituiria uma imagem quase insuportável ao homem medieval, imagens que falariam aos seus corações e medos. Daí a opção pela tomada da cruz, daí o querer estar sempre sob a proteção divina.

Imagina-se que a idéia de uma possível morte no campo de batalha seria o suficiente para afugentar possíveis recrutas. No entanto, o risco de ser fatalmente ferido durante um combate santo era compreendido, durante a Idade Média, em termos de martírio. A morte na batalha passou a significar o grau máximo de devoção a Cristo. A morte transfigurada em martírio no campo de batalha era o insuperável ato de *imitatio Chisti*, afinal Jesus Cristo também valenteou a morte e suportou o peso da cruz para o benefício de toda a humanidade. Se um *cruce signatus* viesse a morrer durante uma campanha militar que se enquadrasse nos preceitos de uma *guerra santa*, então sua morte seria compreendida em termos de uma “morte sacrificial”. O sacrifício é o símbolo da renúncia de laços terrestres visando o amor do espírito da divindade <sup>515</sup>. Da mesma forma que Abraão fora inquestionavelmente obediente e disposto a sacrificar seu próprio filho, sem sequer questionar os desígnios e desejos divinos, assim também deveriam agir os cruzados, ao obedecer cegamente o chamado cruzadístico, afinal a guerra santificada era o reflexo dos desejos de Deus.

Os versos abaixo demonstram a apreciação que mundo cristão medieval atribuía aos guerreiros que optavam por ir guerrear e sujeitar-se à possível morte em prol da preservação da fé católica. Trata-se de um poema<sup>516</sup> escrito por um monge-poeta de nome Helinand de Froidmont, e, acredita-se ter sido escrito entre os anos de 1194 e 1197. O poema ilustra a importância que o critério *animus* representava para o

<sup>515</sup> CHEVALIER, GHEERBRANT, *Op.Cit.*, 1999, p. 794.

<sup>516</sup> Cf. FROIDMONT, Helinand. **The Verses on Death**. Kalamazoo: Cistercian publications, 2006.

guerreiro dentro do campo de batalha. Ao mesmo tempo, a *animus* também pesava no juízo final, afinal ela servia como um importante avaliador no quesito pós-morte, determinando se o inferno ou o céu seria o destino final da alma do guerreiro.

Death calms the furious/	A morte acalma o furioso/
Cools the overly excited/	Resfria o excessivamente
Combat, death ends/	excitado/
Putting to the cross the false	Combate, a morte acaba/
crusaders/	Colocando à cruz os falsos
[...] Only death knows and	cruzados/
guesses/	[...] somente a morte sabe a
What are our qualities	advinha/
exactly/	Quais são as nossas qualidades
	exatamente/

Vale lembrar que as *cruzadas* tinham como componentes de sucesso salvação, dinheiro, terras e *status*<sup>517</sup>. É importante que se saiba que os cavaleiros e guerreiros medievais não foram somente movidos por razões religiosas, eles também se preocupavam com ganhos mundanos e terrestres que poderiam vir de *guerras santas* e até das próprias *cruzadas*. Muitos viam na rapina e no saque forças coercivas para se alistarem. Por outro lado, a possibilidade de adquirir *status* e demonstrar sua bravura nesta peregrinação servia como forte fator persuasivo. Em uma sociedade, e mais especificamente em uma profissão onde a honra era a carta máxima, a perspectiva de ter uma vitrine onde demonstrar coragem e desprezo pela própria segurança deveria ser uma chamada tentadora e sedutora.

Em suma, os elementos que, com frequência, são encontrados em sermões que tentam declarar/justificar as guerras, oferecem uma estimativa dos temas que também se encontram em sermões de recrutamento bélico. Eles apresentam, invariavelmente, alguma das estratégias empregadas pela Igreja no alistamento de tropas. Na presente tese, verifica-se como essas táticas não foram restritas somente as *cruzadas* e nem somente ao contexto medieval. Como Mathew Strickland afirma, os exércitos não só assumiam o símbolo da cruz em batalhas contra muçulmanos ou outros pagãos, mas em conflitos dentro

---

<sup>517</sup> “The crusade was like any other successful movement – it offers something for everyone – salvation, cash, land and status”. FRANCE, *Op. Cit.*, 2002, p. 207.



da Europa também.<sup>518</sup> Nota-se, pois, a preocupação contínua, que os homens medievais exerciam sobre a problemática “consciência”. As fontes mostram uma quase obsessão e um medo absoluto da possibilidade de participarem de conflitos que poderiam ir contra sua consciência ou, pior, contra a vontade divina. Na mais evidente conjectura, os sermões medievais de cunho bélico demonstram o caráter consolador da Igreja, na busca constante de oferecer aos guerreiros as ferramentas para uma consciência tranqüila, para uma paz de espírito com a qual poderiam exercer, sem culpa e sem restrições, a violência de seu ofício.

Em outro sermão extraído da *Crónica da Tomada de Ceuta*<sup>519</sup>, observa-se precisamente o emprego destas estratégias discursivas de recrutamento. Muitos consideram a Conquista de Ceuta de 1415 uma guerra de *reconquista* portuguesa que, por sua vez, trata da expansão do conceito de *guerra cruzadística* no território ibérico e norte-africano. Mediante a leitura do sermão nota-se prontamente o seu espírito cruzadístico e de *reconquista*. Supostamente pregado por Martim Pais, e transcrito por Gomes Eanes de Zurara em sua crônica, a homília é feita aos guerreiros que aguardavam nos navios portugueses nas redondezas da cidade de Ceuta. Instantes antes, Frei João Xira já tinha referido o objetivo da incursão bélica. Tratava-se de uma guerra movida pelo monarca D. João I sobre a cidade moura de Ceuta visando sua conversão ao Catolicismo e a conquista da localização estratégica de Ceuta no Estreito de Gibraltar. Martim Pais, o pregador, era capelão-mor da expedição, e como tal ficou incumbido da difícil tarefa de convencer os marinheiros a aderirem à causa e aos objetivos militares do rei.

O sermão começou de forma tradicional, com o ritual de apresentação da hóstia consagrada onde Martim Pais “*tomou o corpo do Senhor em suas mãos, e pousou-se diamte de todos*”, e assim, diante do corpo de cristo, “*começou de os esforçar*” dizendo “*eu acho que numca homem pode dereitamente fazer alguia cousa, se nom sabe a fim porque o faz*”. O capelão fazia referência aos objetivos bélicos que foram mantidos em segredo, até mesmo dos próprios guerreiros, como parte de uma tática militar do rei e de seus estrategistas.

A ocultação dos objetivos da campanha militar pode também ser compreendida em forma de uma estratégia de recrutamento, bem como

---

<sup>518</sup> “armies might assume the sign of the cross not simply in battles against the Muslims or other pagans, but in conflicts in Europe”. STRICKLAND, *Op. Cit.*, 1996, p. 68.

<sup>519</sup> ZURARA, *Op. Cit.*, 1915, cap. Lxxj, p. 199.

um sinal do forte apelo de uma convocação régia no meio militar. Os relatos de Zurara levam a supor que os guerreiros foram convencidos a embarcarem na frota régia antes mesmo de saberem a finalidade daquela empreitada. Ora, sendo este o caso, vê-se nitidamente a ressonância e a adesão substancial das chamadas aos serviços régios, levando a crer que a figura do monarca exercia uma enorme coação e influência sobre os recrutas medievais, especialmente porque a sociedade era pensada em torno do fenômeno da vassalagem. Além do que, uma vez a bordo dos navios portugueses e nas proximidades do objetivo militar, seria constrangedor para um guerreiro, cuja medida era a coragem, o não consentimento a adesão bélica. Neste sentido, revelar que o chamado militar era a pedido do rei e, ao mesmo tempo, camuflar os perigos desta campanha não revelando os objetivos concretos da incursão militar, funcionou como uma efetiva estratégia de recrutamento, tenha ela sido intencional ou não.

Portanto, ao finalmente revelar *“agora sabe, que sooes aqui uijmdos por seruiço de nosso Senhor Jesu Christo”*, Martim Pais estava mais uma vez apostando no apelo à vassalagem. Pois, mais do que obedecerem à convocação do rei, os guerreiros estavam ali a serviço do próprio Cristo. Jesus Cristo era compreendido como o Rei dos reis, a quem o próprio monarca estava subordinado *“por cujo amor e seruiço elRey nosso senhor sse moueo a começar esta demanda”*.

A onnipotência de Deus, encarnado como seu próprio filho, era incontestável pois Ele *“he aquelle, que de nehuũa cousa primeiramente formou o mundo, e criou em elle todallas cousas soamente per seu querer”*. E assim, como da Sua vontade formou Ele *“os homeês da mais nobre nem melhor natureza que outra alguũa criatura terreall”*, da mesma forma Ele agora desejava esta guerra. E este mesmo Deus, que onnipotentemente criou tudo e todos, também se provou pan-misericordioso, e *“como quer que os homeês sse desercaminhassem do uerdadeiro caminho, nosso Senhor quis uijnr a este mundo tomar carne humana, e uiuer em elle ataa soffrer morte, por rremijr o nosso peccado”*. E agora Ele, que pelo homem tanto fez, estava sendo blasfemado e insultado, e portanto, em Seu Nome, D. João I convocava-os ao Seu serviço.

Esta convocação pregada por Martim Pais em nome do rei, e que clamava pelo apoio dos guerreiros lusitanos, visava recobrar e vingar as injúrias ao divino. O *res* da classificação bélica era retroativada até os tempos do *“emçugemtado e abominauell çismatico Mafamede”* que se passando por impostor *“tomou falsso nome de profeta, sob collar de uirtude e onestidade”*. Segundo Martim Pais, este embusteiro *“semeou*

*pollo mundo esta sua danada seyta*” que rapidamente se espalhou. Ao sucesso do Islamismo, o orador atribui o carácter maligno do profeta e compara “*assy como as maas heruas ham natureza de creçer mujto mais, que as proueytosas e boñas*” assim aconteceu com o Islão.

Para o pregador era imprescindível frear a propagação da “*seyta*” o mais rápido possível. A urgência atestava e justificava a *causa* bélica, pois uma vez que “*esta maa semente dos jmfiées creçeo tamto na horta do Senhor, que sse nom fosse arrimcada pollos fiees e cathollicos primçipes, em breue tempo creçeria tamto, que amortificaria toda a boña semente*”, deixando sua majestade D. João I sem alternativa, exceto declarar guerra aos inimigos de Santa Sé. O rei era de tal forma compelido à esta missão pois era intrínscio à sua natureza enquanto “*huũ daquelles obreiros que o Senhor comuida no Euangelho*”. Porém, lutar contra os mouros em Ceuta era uma tarefa difícil e ambiciosa tanto quanto era honrosa e benquista por Deus, razão pela qual o monarca “*ajuntou aqui este seu pouoo pera fazer seu samto seruiço*”. Nesta campanha, tanto o monarca quanto Martim Pais esperavam que seria com o auxílio dos guerreiros da coroa lusa com “*o quall oje com a sua graça e ajuda espera de poer em obra*” o cerco à Ceuta.

Porém, advertiu-os o capelão, “*sabees que todollos boõs seruidores, que uerdadeiramente deseiam trabalhar em alguũa cousa, com gramde cuydado buscam todallas maneiras, per que melhor possam achar sua fim*”. Neste sentido, para poder servir Deus da melhor maneira possível nesta guerra, as tropas precisavam estar no seu melhor e “*porque o nosso uerdadeyro rremedio he a nossa comçiemçia*”, ensinou-os o sermonista, por isso mesmo era necessário da parte dos guerreiros, “*de alimpar e proueer de todallas magoas que em ella semtirmos*”, afinal “*sem a graça de nosso Senhor Deos nom podemos percallçar*”.

Ora, visando uma consciência purificada, que pudesse prover uma disposição do *animus* mais alinhada com os princípios do Cristianismo, Martim Pais disse-os “*uollo apreseto aqui. no quall contemplando uos possaaes doorosamente arrepemder de uossos peccados*”. Tratava-se da oportunidade de arrependimento e expiação de pecados cujos benefícios traduziam-se em uma ajuda providencialista e transcendente no campo de batalha. O amparo divino mediante uma purificação da alma já estava garantida e pré-figurada nas passagens bíblicas, a qual, como fonte contudente desta garantia, o pregador cita o excerto sobre as falas de “*Ahyor primçipe dos filhos de Amon ao gramde capitam Holofernes, quando tijnha çercados os Judeus na çidade de Betulia*”. Segundo consta “*nas estorias da Briuia*”, “o

*Senhor marauilhosamtne sabia deffemder todollos seus, quamdo elles perfeitamente guardauam seus mamdamentos”, ou seja, enquanto seu povo foi sempre obediente à suas leis, Deus sempre ajudou o povo judaico nas horas de combate, porém, “quamdo sse apartou da homrra do seu Senhor Deos. ca logo forom dados em prea e rroubo de seus jmmijgos” e desprovidos da protecção divina. Correspondentemente, “como outrossi fizeram penitemçia, esse arrepemderam de seus peccados, logo a uirtude do çeeo foy com elles pera rresistir a todos seus jmmijgos”. Conforme consta, para o orador “soomente nos ficam pera fazer com toda diligemçia .s. cobijçar a perfeiçom da uitoria comtra os jmmijgos da ffe, e (...) humilldar nossas almas ao Senhor, tornamdonos a elle de todo coração, fazendo penitemçia de todos nossos erros passados. E pidimdolhe que por sua samta piedade nos queyra ajudar”.*

Porquanto a Bíblia figurava como fonte máxima de *auctoritas* textual, os propagandistas clericais contavam ainda com o auxílio de outras fontes documentais e testamentárias de comportamentos e referência bélica. Frequentemente, os advogados bélicos recorriam às *auctoritas* e influência dos filósofos, teólogos e pensadores, inclusive alguns dos quais eram pagãos, como no exemplo onde o capelão cita o “*primeiro liuro dos offiços, omde Tullio allega huñ dito he Platam*”. Segundo Martim Pais, o mérito da guerra à Ceuta também se passava pela questão da *pátria*, ou do dever cívico; e neste viés, eles estavam ali “*ajuntados com a graça de Deos sobre este feito casi todollos do pouoo de Portugall, deuees uos ajudar e esforçar huñs aos outros com todo coração e uoomtade. ca este he o proprio offiço da naturall justiça*”. Afim de reforçar a obrigação cívica do povo português mediante sua *patria*, Martim Pais destaca as considerações de Platão, que expressou “*que nom soomente naçemos pera nos meesmos, ca parte de nosso nascimento rrequere o seruiço de nossa terra, e os nossos amigos, que de nos alguña cousa ham mester*”. A inclusão de tratados filosóficos nos *sermões bélicos* provavelmente reflete uma escrita pautada no Escolasticismo medieval. Daí a referência aos Estoicos que criam que “*as cousas que ssom em a terra geeradas, primçipallmente ssom pera huso dos homeês, e os homeês outrossy ssom geerados por causa e proueito dos homeês. por que elles amtre ssi meesmos aprouueitem huñs aos outros, no quall seguimos natureza comuña a Deos*”.

Apesar de seus fundamentos serem pautados no Paganismo, existia um certo mérito que o pregador poderia conceder aos Estoicos. Na realidade, as conclusões sobre o dever cívico do homem podia ser constatado na natureza onde “*ueemos em as brutas animalias. as quaaes*

*naturalmente sse amam huïas aas outras*". Esse fato ou característica do mundo natural estava ecoado nos *"xiij capitullos do Ecclesiastico"* que ensina aos cristãos que *"toda animalia ama a outra a ssi semelhante. e todo homem deue jsso meesmo de amar a seu proximo, segundo sse mostra nos estromentos da musica, nos quaaes todallas uozes comcorrem huï comssoamte, e sse comrrespodem e dam perfeçam huïas aas outras"*.

E assim, tal qual o homem que deveria buscar exemplo na natureza, igualmente deveriam eles buscar esta mesma inspiração *"na supernall natura e comunidade dos anjos, a cuja semelhamça deuem em na jgreia millitamte seer ordenados os homeës, os quaaes todos ssam em huï amor e comcordia, despostos e partidos segundo diuersas gerarchias e ordeës"*. A noção de ajuda mútua e de reciprocidade hierárquica fundamentava não só a organização tática das guerras e dos exércitos medievais como também toda a sociedade cristã do tempo. Isto porque, como Martim Pais explica, Deus através do tesouro de sua sabedoria ordenou *"huïas aos outros aa (Sua) gloria"* esta organização distribuía *"cada huï segundo suas exçellemçias e perfeçoões"*. E existia também outro exemplo a ser tirado dos céus, para Martim Pais a guerra de Ceuta era condizente com a guerra escatológica contra *"Luçifer e os seus maaos anjos, segundo que no duodeçimo capitullo do Apocallipse he escripto, que ssam Myguell e os seus anjos pelleiarom contra elles ataa derriballos do çeeo"*. Por certo, como os anjos, liderados pelo arcanjo São Miguel, *"comcorreram prestesmente de huï coração pera destroyr e derribar aquelles, que sse quiseram alleuamtar contra a sua samta çidade çellestiall, e jguallar ao seu glorioso Deos"*, de igual modo deveriam fazer os portugueses em nome da cristandade contra os seguidores de Maomé.

A superação do medo, tanto da morte quanto do medo da dor, é um dos maiores obstáculos ao alistamento militar, principalmente ao se levar em consideração que o campo de batalha é um local de grande risco. Por isso, no caso específico deste sermão, vê-se que mesmo que os guerreiros de D. João I estivessem seguros de que estavam pelejando *"por amor de nosso Senhor Deos, que he uerdade"*, e ainda que eles tivessem a fé absoluta de que Deus *"ajudara contra estes, que ssom uossos jmmijgos e de Christo"*, ainda assim era um desafio ao pregador português conseguir ultrapassar e convencer seus possíveis recrutas a vencerem suas próprias inseguranças e aderirem à campanha contra Ceuta. Neste sentido, e em virtude de tais necessidades Martim Pais aborda a questão da morte e da dor com delicadeza, advertindo-os *"Nem*

*deuees rreçar o espargimento de uosso sangue sobre semelhamte conquista”.*

Para fundamentação do argumento retórico de sua prédica, o capelão apostou na comparação entre os guerreiros portugueses e o Templo de Jerusalém. Para ele, assim como *“na edificaçom do templo de Jerusalem todallas pedras hiam primeyramente lauradas e picadas com martellos, porque mamssamente fossem postas na obra que auia de durar”*, de igual modo era necessário que *“que aquelles que sse ham de poer no fundamento e aliçeçe daquelle muro do templo çelestriall, que he dito Jerusalem, ham de seer primeiro em este mundo picados com ferro, porque o seu assemtamento ha de seer em aquelle lugar pera todo sempre”*. Isto é, de acordo com Martim Pais, os portugueses, para serem glorificados como parte estrutural do reino de Jerusalém, precisavam antes passar por situações que requerem labuta e sacrifício, pois este funciona como um instrumento de fortalecimento da alma.

Essa comparação do homem como fundamento de Jerusalém é um reflexo da dualidade do ser humano no sentido em que esta foi formulada na concepção medieval (aristotélico-tomista). Seguindo os paradigmas cristãos, o ser humano era composto de duas partes, uma relativa ao mundo físico que se traduzia no corpo e a outra metade relativo ao mundo espiritual que se traduzia na alma da pessoa. Neste sentido, havia duas existências, uma existência corpórea, e outra existência espiritual. De modo que esta comparação do capelão entre a eternidade do templo físico com a eternidade do templo/reino espiritual de Jerusalém correspondia também à comparação entre a não-eternidade terrestre da pessoa enquanto corpo físico, e a eternidade da pessoa enquanto alma. A problemática mais angustiante da medievalidade era o fato de que, de acordo com a doutrina, a eternidade poderia ser passada em dois universos, se se permite, distintos, um celestial e outro infernal. Daí tamanha preocupação com a atuação da pessoa durante sua passagem corpórea e terrestre, pois é esta que determina o destino da alma. Se a pessoa vivesse de acordo com os preceitos do Cristianismo, sua eternidade espiritual seria passada na companhia dos bemaventurados, caso contrário, lhe estava reservado à alma a danação eterna.

Ora acontece que nas *estruturas* medievais, pautadas no Cristianismo, o corpo e a existência terrestre eram compreendidas em termos de sua temporalidade insignificante perante a eternidade da alma. Também por esse motivo, sucumbir aos desejos e necessidades do corpo era um sinal de fraqueza da pessoa, principalmente se confrontado com os desejos e as necessidades da alma na sua busca pela entrada no reino

de Deus. Tanto que, em algumas instâncias, agüentar e suportar o sofrimento e o desconforto corpóreo era desejável, pois o sofrimento físico era compreendido em termos de um veículo de purgação e expiação dos pecados da alma e da consciência.

Com efeito, rapidamente o texto panegírico de Martim Pais aborta as referências às questões mundanas do corpo, uma vez que estas são consideradas de menor relevância, e retorna sua ênfase às demandas espirituais, pois os padecimentos físicos relativos ao homem enquanto ser corpóreo tornavam-se, neste caso específico de Ceuta, trampolim para ascensão espiritual. Por isso, *“o samto Padre outorga os uerdadeiros perdoões, que he saluaçam das almas per sua samta letera”* à todos aqueles que decidissem ingressar na guerra movida contra os mouros de Ceuta. Afinal, a guerra fazia parte de uma peregrinação armada capaz de oferecer aos guerreiros a possibilidade de expiação e a conquista da bemaventurança. Inclusive, esta indulgência plenária papal já tinha sido oferecida aos guerreiros *“pollo meestre frey Joham Xira, quando esteuestes em Laagos”*, e os possíveis recrutas já estavam cientes dela. No entanto, caso fosse necessário aos guerreiros, Martim Pais, àqueles *“os que em ssi ajmda sentirem alguia cousa, per que as suas comçiemças sejam agrauadas”* oferecia tempo com que *“cheguemsse a aesus abades, e mostre dellas arrepemdimto”*, afim de que estes se sentissem melhor preparados a nível espiritual para embarcar nesta penitência armada. Consta ainda, no final do relato de Zurara, que Martim Pais, em sua prédica, pediu que *“fimcassem todos os giolhos em terra, e que fizessem a comfissam, em fim da quall os assolueo de culpa e pena segumdo o poder da samta cruzada”*.

O poder de persuasão inegável da indulgência plenária como instrumento de recrutamento militar definiu o sucesso das bulas papais e sua aplicação às mais variadas tipologias bélicas, não só àquelas relacionadas à Terra Santa. Era como se as bulas papais servissem como atestamento da presença do próprio Deus, por isso Martim Pais diz *“jrmaãos e amigos, teemdes sobre uos as armas da fortelleza. ora daqui em diamte pelleiaae sem nehuũ temor. ca o nosso Senhor estara aqui em presemça de todos ataa fim de uosso trabalho”*. Por todas as razões descritas, as bulas papais eram tidas como verdadeiros passaportes de entrada para a bemaventurança da alma, e alvo de desejo de qualquer guerreiro cristão, mesmo após a Idade Média.

#### 4.4.3. Sermões de motivação durante a batalha

Os temas geralmente tratados pelos pregadores clericais no alistamento de guerreiros, de quem se esperavam que fossem lutar a favor da agenda eclesiástica, deveria ser cativante. Contudo, é interessante acompanhar como estes homens se comportavam dentro do campo de batalha. Estariam eles igualmente eufóricos a bradar “morte aos inimigos de Cristo” quando face a face com aqueles a quem mais temiam? É possível que uma suposta aliança com o metafísico os fariam levantar suas espadas? Como se precaveu a Igreja do medo paralisante do qual frequentemente sucumbiam os guerreiros no meio, no epicentro de um confronto letal? Como lidar com o desespero absoluto? A tarefa de superar o medo, o trauma do guerreiro é imperativo para uma campanha militar bem sucedida. Trata-se de uma preocupação incontornável para os comandantes militares. De igual modo, no medievo os pregadores eram reconhecidos como comandantes espirituais e deveriam estar preparados para combater essas situações de risco.

Possivelmente, o primeiro passo para assegurar e acalmar os corações e as mentes dos cavaleiros e guerreiros seria a bênção ritualística. A bênção antes do confronto violento não era só uma tradição religiosa, mas também servia um propósito psicológico. “A bênção significa uma transferência de forças. Abençoar quer dizer, na realidade, santificar, *tornar santo pela palavra*, i. e. aproximar do *santo*, que constitui a mais elevada forma da energia cósmica”<sup>520</sup>. Neste sentido, acreditava-se que a bênção armava o guerreiro com o favoramento divino, protegendo-o durante o curso do conflito.

O ritual da bênção antes da batalha também servia como uma “última” oportunidade de confissão para os guerreiros, abrindo, portanto, os portões do céu em caso de morte. “Se Deus podia, desta forma, intervir nos acontecimentos dos homens, era claramente vital para os cavaleiros, tanto corporativos quanto individuais, expiar qualquer pecado que pudesse custar ou neutralizar o auxílio divino na

---

<sup>520</sup> “Bênção”, In: CHEVALIER, GHEERBRANT, *op. cit.*, 1999, p. 129.



hora em que esta fosse mais necessitada.<sup>521</sup> A confissão será responsável por garantir ao pecador o passaporte para o paraíso. De acordo com a Bíblia: “O que encobre as suas transgressões jamais prosperará; mas o que as confessa e deixa alcançará misericórdia.”<sup>522</sup>

Outro componente igualmente importante, e que acompanhava o ritual de benção das missas pré-batalhas era o da comunhão. Acreditava-se que, ao comungar o guerreiro, fortificaria seus laços com as forças transcendentais. De certa forma, a benção e a comunhão se tornavam os últimos ritos. Portanto, o ritual de confissão servia como um portal para o paraíso como também para uma possível assistência celeste; e o ritual da comunhão solidificava este laço. Desta forma, o guerreiro sentia-se suprido e envolto por uma espécie de proteção psicológica. Afinal, os ritos tinham a função de garantir que Deus e seus assistentes (anjos, santos, etc) ajudá-los-iam durante a guerra, e, caso viessem a morrer no campo de batalha, o paraíso estaria “oficialmente” garantido.

Apesar de atenuar os medos e as ansiedades dos guerreiros, os rituais sacros administrados durante a missa pré-batalha não resolviam essa questão na sua totalidade. Afinal, uma coisa é ter a certeza de que aquele que está com Deus nada tem a temer, outra é lembrar-se disto quando se está no meio de uma guerra, frente a frente com a espada inimiga. Dentro do campo de batalha, a motivação dos guerreiros toma outra proporção, outra dinâmica. Como o especialista em guerras medievais, João Gouveia Monteiro, afirma “no campo de batalha não existe vinho para subir à cabeça, nem gentis damas para estimular os cavaleiros, mas existe o medo, que toca os cavaleiros até a sua própria medula”<sup>523</sup>. Os dirigentes do espetáculo bélico, os responsáveis pela guerra tinham, e têm, de primeiramente conquistar o medo, só então, alcançarão a vitória.

Como já apontado antes, sabe-se que os guerreiros também se mobilizavam por motivos terrestres, tais como a possibilidade de aquisição de propriedade, honra e dinheiro. Mas no seio da batalha, entre os golpes das armas e dentre os objetivos mundanos, o apelo à honra foi a motivação mais recorrente e a que se mostrou mais eficaz. Demonstrações vistosas de bruta violência animavam os guerreiros a lutarem mais competitivamente com seus inimigos. Isto porque, vale

---

<sup>521</sup> “If God was to intervene thus in the affairs of men, it was clearly vital for knights, both corporately and individually, to expiate any sins which might forfeit divine aid in their hour of need”, STRICKLAND, *op. cit.*, 1996, p. 60.

<sup>522</sup> LIFE, *op. cit.*, 1996, p. 1018: “Proverbs 28:13”.

<sup>523</sup> VERBRUGGEN, citado por MONTEIRO, *op. cit.*, 1998, p. 470.

lembrar que a sociedade medieval foi altamente competitiva em todos os setores, afinal trata-se de uma sociedade motivada pela honra, e a “honra suprema de ser o melhor é determinada primeiramente ao lutar contra todos os outros que querem a mesma honra”<sup>524</sup>. Nas fontes analisadas encontram-se inúmeros testemunhais redigidos que relatam guerreiros sendo movidos por um código de honra durante os momentos mais difíceis da batalha. Existia uma grande vergonha, dentro dos códigos de ética dos guerreiros, em serem considerados covardes. Além do mais, incursões bélicas, esses teatros de ambição, providenciavam os guerreiros com a possibilidade de ascensão profissional e social na rígida estrutura sócio-hierárquica medieval<sup>525</sup>.

A motivação dos cruzados era primeiramente fundada em um idealismo religioso. Onde antes tinha-se a Igreja limitando o uso da violência, agora têm-se uma fusão entre *spiritualia* e *militaria*, como categorizou Matthew Strickland<sup>526</sup>. A combinação do espiritual com o militar solidificou o fervor contra o inimigo, preservando-o. A hierarquia eclesiástica, através das guerras cruzadísticas e santas, conseguiu preservar a manutenção do ofício do guerreiro. A violência deixou de ser marginalizada, o inimigo pode ser destruído sem crime, sem pecado. A instituição da invocação do Divino em atos dos mais violentos teria implicações inimagináveis para a Igreja Católica e para todo o mundo medieval.

Alguns dos gritos de guerra mais recorrentes nas crônicas analisadas são “Deus nos ajude”, “São Jorge!”, “São Tiago”, esses tinham a finalidade de aumentar a moral dos guerreiros durante as batalhas. Ainda que, claro, “*Deus Vult*”, o lema da Primeira Cruzada, tenha permanecido o grito de guerra mais importante de sempre<sup>527</sup>. Era prática comum, no medievo, para os exércitos formarem alianças ou escolherem um santo padroeiro. Durante a batalha, o santo escolhido seria chamado para ajudar aqueles que estivessem em perigo e através da graça da sua presença espiritual ajudá-los a continuar lutando.

---

<sup>524</sup> “Supreme honor of being the best is determined primarily by fighting everyone else who wants that same honor”, KAEUPER, *op. cit.*, 1999, p. 149.

<sup>525</sup> FRANCE, *op. cit.*, 2002, p. 205.

<sup>526</sup> STRICKLAND, *op. cit.*, 1996, p. 68: “Yet when the Church hierarchy attempted to curb the activities of the knighthood by legislating on the nature of war itself, they were imposing an artificial set of restrictions which often ran counter not only to pragmatic military dictates but also, in the case of the prohibition of the tournament, to integral aspects of the chivalric ethos”.

<sup>527</sup> AUTOR Desconhecido. The Conquest of Lisbon, *op. cit.*, 2001, p. 110.

Diferente de preces e orações silenciosas, a invocação do divino no campo de batalha era frequentemente feita através de gritos estridentes, verdadeiros gritos-de-guerra, que eram dignificados com o levantar da espada.

De encontro a mesma linha de invocação divina era o carregar de relíquias no campo de batalha. Ambos os atos consistia em unir o temporal com o espiritual. A presença de símbolos espirituais, tais como as relíquias, conferiam ao grupo social uma qualidade mágica, conferindo à suas ações um véu sobrenatural. O portabilidade de relíquias sacras ao campo de batalha era de tamanha eficiência que rapidamente esta prática tornou-se comum. As relíquias funcionavam como um ponto de suporte e apoio que era visível, como uma *powerhouse* espiritual<sup>528</sup>. Ao visualizar a relíquia, a paixão, o entusiasmo, o ímpeto e zelo dos guerreiros fortificavam-se, o divino não era apenas uma força invisível, mas sim transubstanciada em algo físico e tangível dado através de um processo similar ao da hóstia. De certa forma, Deus tornara-se visível e presente no campo de batalha<sup>529</sup>.

Na hierarquia do sagrado, claramente que as relíquias associadas à figura de Jesus Cristo eram as mais cobiçadas e consideradas as mais potentes. Por isso, uma das mais poderosas relíquias da Igreja medieval foi a chamada “Verdadeira Cruz”, que acreditava-se ser um pedaço da cruz na qual Cristo fora crucificado. De acordo com a tradição Cristã, a cruz, a “Verdadeira Cruz”, simbolizava Jesus e sua faceta humana, e onde quer que ela fosse, lá estaria Cristo em espírito. Alguns acreditavam que o “Pau Santo” tinha até o poder de ressuscitar mortos, afinal a crença afirmava que a madeira vinha da própria árvore da vida, plantada no paraíso, uma verdadeira manifestação de Deus através da “Verdadeira Cruz”<sup>530</sup>.

Característico das guerras medievais, os limites entre o terrestre e o celestial dissipavam-se constantemente. Assim como as relíquias, os milagres também eram sintomáticos desses instantes onde os limites rompiam-se<sup>531</sup>. As intervenções milagrosas também se concretizavam

<sup>528</sup> STRICKLAND, *op. cit.*, 1996, p. 67.

<sup>529</sup> Hóstias foram frequentemente carregadas nas batalhas, pois se acreditava significar a transubstanciação de Deus, sendo muitas vezes indicadores da presença divina.

<sup>530</sup> “Cruz”, em CHEVALIER; GHEERBRANT, *op. cit.*, 1999, p. 310.

<sup>531</sup> AMADO, *op. cit.*, 1991, p. 223: “O critério que decide a aceitabilidade de determinado fenômeno como milagre ou maravilha nem sempre se aprende com facilidade, seja no caso do cronista, seja no do pregador”.

através de seres celestiais, através de mensageiros especiais, anjos, santos e até mesmo a Virgem Maria. Esses super-heróis sobrenaturais freqüentemente intercediam a favor dos guerreiros, até mesmo em batalha entre Cristãos. Signos do Divino eram enviados à terra na esperança de alertar guerreiros sobre possíveis perigos. Esses presságios funcionavam como uma ferramenta de constatação das ideologias vigentes da Igreja Católica. “A ideologia maravilhosa cria identidade de grupo e faz com que este passe a agir coletivamente. Esta é uma das funções da ideologia”,<sup>532</sup>.

Tanto no caso dos milagres, quanto nos outros instantes de fusões entre *spiritualia* e *militaria*, vê-se que vencer o medo e o trauma psicológico da batalha era de suma importância para o sucesso da campanha militar. Tanto que as fontes registram vários instantes onde esta síntese entre o epiritual e o militar emergem e se tornam evidentes. Não que esta tese se interesse pela confirmação ou negação da existência de milagres, aparições ou semelhantes. Tem-se que o simples registro desses fenômenos paranormais são suficientes para se levar em consideração que os homens e mulheres da época acreditavam nesses acontecimentos ou que, pelo menos, havia-se o desejo de que estes episódios fossem registrados como prodígios fidedignos e que entrasse para a posteridade como ocorrência histórica factual e oficial do reino. No sentido desta aplicação, o sermão proferido por “*determinado sacerdote*”<sup>533</sup> na narrativa *A Conquista de Lisboa aos Mouros* é ilustrativo<sup>534</sup>.

Trata-se da prédica proferida em 1147 durante o famoso cerco à Lisboa e cujo resultado traria em definitivo essa cidade sob o domínio de D. Afonso Henriques e as recém formadas forças portuguesas. Ciente do desafio inerente a conquista da tão guardada Lisboa, D. Afonso Henriques requisitou o auxílio de uma frota cruzadística que estava rumo à Jerusalém. O rei solicitou que os cruzados saídos de Dortmund se aliassem às forças portuguesas no subjulgo dos mouros que ocupavam Lisboa. Aceito o pacto de aliança entre os “cruzados do norte” o o contingente português, os cristãos marcharam rumo a cidade e a puseram sob sítio. De acordo com o autor da narrativa, cercados havia algum tempo pelas forças cristãs, os mouros se encontravam

---

<sup>532</sup> COSTA, *op. cit.*, 1998, p. 247.

<sup>533</sup> O autor da crônica em questão não registra o nome do sacerdote que proferiu o sermão, apenas o refere como sendo “determinado sacerdote”.

<sup>534</sup> AUTOR desconhecido. *A conquista de Lisboa aos Mouros*, *op. cit.*, 2001, p. 117.

gravemente debilitados pela fome e pela fadiga do sítio. Os portugueses e os cruzados por sua vez continuavam empenhados na conquista da cidade com a construção de engenhos e diversas tentativas táticas para subjugar seus adversários.

Um dos engenhos construídos pelo exército cristão tinha o objetivo de permitir o avanço das tropas sobre as muralhas inimigas. O aparelho, uma espécie de torre, estava prestes a adentrar o campo de batalha e ser posta em ação, mas antes os cristãos acharam por bem se precaverem de qualquer infortúnio fazendo um ritual de benção do engenho. Para tal, chamou-se o arcebispo que fez a “*aspersão da água benta*”. Dentro do contexto militar, esse ritual, que retrata bem as práticas religiosas da época, sugere uma crença na qualidade superior e sobrenatural de objetos mediante sua sagração, ao mesmo tempo em que denuncia um desejo claro pela simbiose entre o mundano e o sagrado no campo de batalha. Com isto, a “*maquina de guerra, envolvida a toda volta por vimes e couro de boi para evitar que fosse atingida pelo fogo ou pela violência das pedras*”, assim como as relíquias, se torna uma espécie de amuleto.

Logo a seguir a benção do engenho, o autor da crônica informa que “*determinado sacerdote, com a relíquia do Santo Lenho do Senhor nas mãos, pronunciou*” um sermão aos guerreiros que estavam presentes no epicentro da incursão. Os inúmeros registros da presença de relíquias no campo de batalha mostra que esta foi uma prática comum do medievo. Este tipo de exercício religioso conduz à afirmação de que, além de se tratar de uma tradição religiosa, a benção ritualística de instrumentos bélicos também pode ser considerada de uma tática de combate. Como estratégia, as relíquias manifestavam-se como um enorme impacto no qual este costume social exercia influência sobre o psicológico do guerreiro. Isto porque a crença se baseava no facto de que benzer os instrumentos de guerra os dotava de superpoderes ao mesmo tempo em que aproximava os guerreiros de seu Deus.

Consequentemente, quando na narrativa *A Conquista de Lisboa aos Mouros* relata que o sacerdote proferiu seu sermão segurando um pedaço da cruz de Cristo em suas mãos, deve-se considerar o impacto e a impressão que tal visão exerceria sobre os guerreiros. Portanto, com a empresa “*no auge*”, o sacerdote se empenha na tarefa de recobrar o espírito do contingente cristão levando-os palavras encorajantes. “*Ninguém se assuste*” disse-os, “*Grande conforto é da fragilidade humana ter cada qual um anjo da guarda que lhe foi destinado individualmente*” reforçando, para além da benção do aparelho bélico e

da relíquia do Santo Lenho, a idéia de que os guerreiros estavam sobrenaturalmente protegidos.

Na opinião do sacerdote, a guerra que os portugueses e seus aliados travavam contra os mouros era um ato de represália, onde o *res* cobrado era em nome da justiça que posta em prática se traduzia na honra, tanto individual, quanto coletiva. Por isso o religioso prega “*eis o meu parecer: satisfazer à honra devida é satisfazer o que se deve satisfazer à justiça e não conceder seja o que for à injustiça*”. Isto é, a única via para que os guerreiros alcançassem a tão almejada honra seria a de rectificar as injustiças cometidas pelos mouros enquanto inimigos da Santa Sé, ou seja, a represália. Caso os guerreiros fossem imprudentes ele os adverte “*se alguma vez puserdes de lado o que é verdadeiro, não satisfareis à honra devida à justiça e à verdade, mas afrontareis a justiça e fareis a desonra à verdade*”. Explicitamente o sacerdote fala da honra que os guerreiros precisam prestar à justiça, mas, nas entrelinhas é possível pensar em termos de honras cavaleirescas que poderiam resultar para os guerreiros da participação na batalha. Ou seja, a honra e o prestígio público de se ter executado a represália sobre os inimigos de Cristo.

Por isso, o clérigo afirma “*dado que Cristo é justiça, santidade e verdade, se menosprezardes a justiça, sereis semelhantes aos que ultrajam a Cristo com bofetadas e lhe cuspiram no rosto ou lhe bateram na cabeça e lhe colocaram em cima a coroa de espinhos*”. Neste caso, permitir que outros desonrem Cristo seria o equivalente a cometer a própria ofensa através de uma artimanha. Isto é, a não cobrança da represália contra Cristo, ainda que feita por omissão “*Seria estultícia e insipiência extrema que o homem pensasse que poderia enganar a Deus fosse de que modo fosse*”. E ele conclui, “*Efectivamente ‘a sabedoria deste mundo é estultícia perante a Deus’*”.

Assim, justamente porque a “*sabedoria que é do alto e não a que anda à superfície da terra*” é tão difícil de se alcançar e “*só os puros de coração conseguem obtê-la*”, o sacerdote urge para que os guerreiros entrem em sintonia com a purificação de seus *animus* e os aconselham “*E se vos desviardes da guarda do vosso anjo, procurai reconciliar-vos com o Senhor pela penitência*”. Isto porque, “*para fixardes a agudez do espírito na contemplação da suprema sabedoria*” torna-se imprescindível a purificação do *animus* através do exercício de uma auto-análise espiritual. Sobre este exame, o sacerdote explica que a sabedoria suprema é imutável e “*não corresponde ao nosso espírito*” uma vez que esta transcende e toca o divino e se confunde com ele. Neste sentido, a sabedoria suprema e Deus são essências de um único

fenômeno, que de acordo com alguns teólogos, como São Tomás de Aquino, por exemplo, são imutáveis. De modo que, Deus é a sabedoria suprema, e a Sabedoria Suprema é imutável. A Sabedoria Suprema é Deus, e Deus é imutável.

Por isso, no tocante a responsabilidade do guerreiro, o que importa é “*que o espírito que é mutável, olhe para si mesmo e de algum modo caia em si para reconhecer que não é o que Deus é, mas ao menos é algo que depois de Deus pode proporcionar satisfação*”. Até porque “*melhor é, todavia, a alma quando se esquece de si mesma em favor de Deus e por causa do amor de Deus imutável se menospreza totalmente a si própria como não sendo nada em comapração com Ele*”. E esta é a qualidade predominante de um *animus* que se preza guerrear em nome de uma *guerra justa*. Este é o *animus* que o sacerdote prega aos guerreiros em meio do caos violento da batalha, e o que ele acredita fará a diferença no resultado da mesma. Afinal, se a alma “*a si mesma se toma como objecto de comprazimento de tal modo que pretende usufruir do que está em seu poder em deturpada imitação de Deus, então diminuiu-se tanto mais quanto maior se deseja tornar*”. E, neste caso, um contingente de almas definhadas pela malevolência é a perdição da campanha que se trava.

O malsinei da aplicação caridosa do *animus*, segundo o religioso, indefectivelmente leva ao pecado através da renúncia de Deus. Com efeito, numa cadência lógica pautada na *auctoritas* bíblica afirma-se que “*“não só o início de todo o pecado é o orgulho”*<sup>535</sup>, mas também <sup>536</sup> ‘o início do orgulho do homem é apostatar de Deus’”. Isto porque no pecado original “*o demônio se apresentou com propostas de orgulho*” movido por sua “*inveja malevolentíssima*” de querer roubar o lugar que é próprio de Deus. Adão e Eva, traídos pela ambição de seu orgulho comem da fruta proibida e são condenados. Porém, a misericórdia imensurável de Deus faz com que no lugar de uma destruição total dos humanos seja “*imposta uma pena mais de emenda que de aniquilação*”. E Deus, do alto de Sua Suprema Sabedoria se apresentou como Cristo, trazendo em si propostas de humildade para combater o orgulho do demônio. Esta punição, de certo modo, proporcionou a humanidade com a escolha entre o orgulho de Lúcifer e a humildade de Cristo.

Todavia, o sacerdote alegava que os mouros estavam cegos à esta lógica e insistiam em blasfemar a Suprema Sabedoria de Deus “*perguntando porque é que a sabedoria de Deus não podia salvar o*

---

<sup>535</sup> Sir. 10, 15.

<sup>536</sup> Sir. 10, 14.

homem de outra maneira senão assumindo a natureza humana e nascendo de uma mulher e padecendo tudo o que sofreu da parte dos pecadores”. À cuja resposta o pregador é rápido em afirmar que “*Podia sim, completamente.*”, deixando claro que Deus pode tudo, e que se não salvou o homem de outra maneira é porque não quis e porque soube que esta era a melhor maneira de corrigir os humanos. Afinal, “*que orgulho há aí que seja curado se não o é pela humildade do Filho de Deus? Que avareza há aí que não seja a pobreza do Filho de Deus a curá-lá? Que ira que não seja a paciência do Filho de Deus a sará-lá? Que falta de amor que não seja a a caridade do Filho de Deus a repará-la?*”.

Segundo parece, o sacerdote acreditava que a humildade que circundava a vida Cristo era uma maneira de “*deixar-se perceber de modo visível, a fim de preparar as coisas invisíveis*” que são relativas à metade espiritual do ser humano. Isto se dava porque ao mesmo tempo em que a humildade de Cristo “*repugna a avarentos porque não tem corpo de ouro, repugna a impudicos porque não nasceu de uma mulher, repugna o orgulhoso porque sofreu pacientemente as ofensas; aos tímidos porque morreu*”<sup>537</sup>, ela ajuda, por outro lado, a denunciar os vícios das próprias pessoas. Na verdade, a medida em que a humildade de Cristo é confrontada com o orgulho dos pecadores, ela forma uma base de contraste sobre a qual é possível medir as ações dos homens e mulheres. O ser humano se coloca em contraponto a Cristo para poder ver em si o que está a faltar em termos de conduta e inclinação interior .

A natureza humana de Cristo, fundada na humildade é, portanto, o “*remédio dos homens*”, e o sacerdote diz que este remédio “*é tão grande que nem se pode pensar quão grande seja*” pois trata-se de um “*remédio que a todos dá conforto, que elimina o que é surpéfluo, que guarda o indispensável, repara o perdido, corrige o depravado!*”. De tal modo que os mouros “*parecendo defender seus próprios vícios, dizem que não é um homem que tal lhes repugna*”, do qual pode-se entender que não é os vícios dos homens, “*mas o Filho de Deus*” sem vícios, que repugna os infiéis.

Com efeito, o perigo e o sofrimento inerente ao cerco à Lisboa contra os renegadores de Cristo, faziam, na opinião do autor, desta campanha militar uma verdadeira penitência. Principalmente quando se considera que os aliados dos portugueses, vindos do norte, saíram do sul da Inglaterra visando uma *cruzada* à Terra Santa. Sublinha, pois, o sacerdote: “*Recordai-vos das maravilhas do Senhor que Ele fez em vós*

---

<sup>537</sup> Grifo nosso, a palavra não deveu-se a um erro de tradução, cf. “*Displicet impudicis quod ex femina natus est*”.



*quando purificados pelo novo baptismo de penitência saíste da vossa terra e da vossa família*". Admoestando-os *"Reconciliair-vos de novo com Deus e revesti-vos de Cristo, para serdes seus filhos sem mancha!"*, o religioso esperava vociferar os ganhos que estavam em jogo nesta guerra, principalmente os ganhos espirituais.

No entanto, no cerne da batalha era preciso serenar o medo dos guerreiros, fazendo-os se acalmarem e retornarem ao combate com renovado vigor e determinação. Para tal tarefa, o sacerdote recorre aos milagres e ressalta que Deus os *"transportou ilesos através de tantos mares e tormentas temerosas"* e como através do *"ardor de Espírito que nos conduz entramos por este arrabalde em que nos mantemos, como o tomamos quase sem derramamento de sangue por parte dos nossos --- coisa que não fizemos sem evidente milagre"*. Esses milagres, na opinião do pregador, eram sinais claro da aliança entre Deus e seus *crucesignatis*, ele é enfático *"Nou sou, de facto, eu, mas o Senhor quem o promete, pois Ele, que sempre atende e ajuda quem dignamente lhe pede, não costuma nunca negar o seu perdão aos que confessam as suas faltas"*. E em nome dessa aliança, feita evidente pelos milagres que a circundam *"prometo-vos, que de certeza destroçareis o poder dos vossos inimigos"* e *"eles não resistiram frente a vós"*.

Para além, assim, com a batalha já em andamento, o sacerdote incentivou-os *"Não tendais medo, não, não vos assusteis; procurai não cair em desânimo, tomai como desonra o ficardes de braços cruzados"*. Pois não era a hora de se tornarem passivos frente ao inimigo, agora era a hora irem adiante, de atacar, de vencer as muralhas e seus habitantes e o pregador estava ali para isto, para incentivar, para motivar os guerreiros em meio a batalha. O tom da homilia era este, o de bradar a vitória antes da mesma, de fazer ecoar o grito de guerra entre as tropas, de revivar os *animus* dos que se quedavam desanimado, era a hora de dar garantias mais do que fazer repreensões. *"Decididamente, seguros da vitória, atacai os inimigos , pois para vós o prémio da vitória é a glória sempiterna"*.

Essas características é que fazem um sermão de motivação durante a batalha, menosprezar o poder do inimigo e vangloriar o do seu contingente. Portanto, *"Acordai de vez, meus irmãos, e pegai em armas. Não tendes que lutar com os gigantes ou com os lapitas, pois se trata de ladrões e salteadores sem força e tímidos e a eles uma multidão em desordem e perturbada embaraça-os no amontoado de tantas inépcias"*. E, possivelmente aos que tinham medo da morte o sacerdote garantiu *"Com esta bandeira, não hesiteis um só momento, vencereis. Pois mesmo que aconteça que alguém venha a morrer assinalado com ela,*

*segundo acreditamos, não lhe será tirada a vida, mas não duvidamos de que será mudada para melhor. Viver aqui, pois, é motivo de glória e morrer é um ganho”. Até porque, “Se o nosso Deus vos excluir da entrada desta cidade não obstante o desgaste de tantas penas, uma coisa por certo realizou em vós, é que a permanência em trabalho contínuo consolidou em vós a paciência e esta, uma vez consolidada, tonrar-vos-á mais aptos para a perserverança”.*

E no clímax do sermão, ele ergue a relíquia perante os guerreiros exclamando *“Eis, meus irmãos, eis o Lenho da Cruz do Senhor! De joelhos em terra, mantende-vos inclinados, batei no peito como réus e invocai o auxílio do Senhor”*. A fórmula do “espetáculo” é dramático, e o pregador, se colocando dentro do enunciado e da guerra atesta *“Eu próprio, meus irmãos, partilhando das vossas tribulações e penas e companheiro das vossas recompensas, o que vos prometi é o que desejo para mim. Com a ajuda de Deus, ficarei convosto nesta máquina de guerra”*. Mas mais do que o conforto da presença de um sacerdote no campo de batalha, deveria ecoar nas mentes e nos corações dos guerreiros a certeza de que *“Ele virá, de facto, sim, virá. Vereis o auxílio do Senhor a vir sobre nós. Adorai a Cristo Senhor que neste salvico Lenho da Cruz estende as mãos e pés para vossa salvação e glória”*.

Garantir a vitória durante os sermões de motivação durante a batalha não foi uma característica que se extinguiu após a Idade Média, o próprio Vieira utilizou muito este recurso ao sempre levantar a promessa feita por Deus aos portugueses durante a Batalha de Ourique.

#### **4.4.4. Sermões de justificação do resultado da batalha/ guerra**

##### **a) Sermões de vitória**

Os sermões celebrativos, aqueles destinados à celebrar a vitória singular de determinada batalha, ou mesmo aqueles que festejavam o final de toda uma guerra, geralmente focavam na ênfase da legitimação da mesma. Esta medida, por parte dos pregadores, reforçava a importância da classificação da guerra na categoria *justa* dos códigos civis. A vitória era vista como uma consequência natural de se ter entrado em uma guerra lícita. Deus é a entidade que executa Suas Vontades, somente Ele decide os acontecimentos. Neste sentido, os guerreiros eram meramente instrumentos divinos, e a guerra, a expressão da vontade divina. Deus é o Juiz Supremo. Dentro desta mentalidade providencialista, os cristãos tinham seus comportamentos

recompensados, através de vitórias, ou eram castigados, nos casos de derrotas.

Esta visão cosmológica fez com que os sermões celebrativos, ou melhor, os *sermões de vitória*, pontuassem os bons comportamento dos guerreiros e participantes da guerra, abordando as boas intenções que os *milites christi* certamente teriam carregado em seus corações ao longo das batalhas. Os *sermões de vitória* funcionavam quase como uma mini-crônica da guerra ou batalha. Começavam geralmente por explicar os motivos que levaram à decisão de entrar em guerra em primeiro lugar, e seguindo com o relato das dificuldades ou as facilidades que levaram à vitória. Os *sermões de vitória* também serviam como um registro das intervenções divinas que ocorreram durante a guerra ou a batalha. Os registros das intervenções geralmente descreviam as relíquias presentes e os milagres que aconteceram durante a campanha militar. No entanto, em seu âmago, a função mais importante desse tipo de sermonária continuou ser a de exaltação de Deus. Os *sermões de vitória*, em sua aplicação medieval, serviam como uma espécie de púlpito ou palanque para os eloqüentes louvores dirigido Àquele que verdadeiramente era considerado responsável pelo resultado da guerra/batalha.

Um exemplo deste tipo de oratória do período em questão é o sermão descrito por Fernão Lopes em sua *Crônica do Rei D. João I (Parte Segunda)*<sup>538</sup>. Trata-se da prédica proferida no dia 14 de Agosto de 1385, logo após a célebre Batalha de Aljubarrota onde os portugueses saíram vitoriosos depois de terem vencido as forças castelhanas e seus aliados franceses. De acordo com os relatos de Fernão Lopes, logo após a derrota das cavalaria francesa e do debandamento do contingente castelhano, D. João I, das mãos de Álvaro Gonçalves de Alfena o escudeiro do idolatrado condestável Nuno Álvarez Pereira, recebe uma relíquia da Santa Cruz que fora achada na tenda do vencido D. Juan I de Castela. De certa forma, o simbolismo da captura desta relíquia serviu, na narrativa, como atestamento da vitória portuguesa e seu resultado foi prontamente divulgado aos cidadãos lisboetas. O anúncio do sucesso da Batalha de Aljubarrota e a consolidação de D. João I como rei dos portugueses moveu a população de Lisboa a fazer uma procissão. Este cortejo tinha como objetivo mostrar Deus a gratitude portuguesa perante a vitória recebida, e quando a procissão chega à catedral da cidade, um frade, da ordem dos Franciscanos, de nome Pedro, profere um emocionado *sermão de vitória*.

---

<sup>538</sup> LOPES, *Op. Cit.*, 1977, cap. XLVIII, p. 115.

O pregador franciscano inicia sua prédica enunciando o tema de seu sermão, primeiramente em Latim, apresentando um *leitmotiv* argumentativo e temático: “*A Domino factum est istud et (est) mirabile in oculis (nostris)*”, seguidamente ele o traduz para a língua vernácula: “*O muy alto Deus fez esta cousa e he marauilha ante os nossos olhos*”. Por ser homem acadêmico “*leterado em theologia e muy afamado de boom pregador*”, o frade, segundo o autor, “*declarou sagesmente per muytas razões e scprituras que cousa era marauilha e millagre e sinall*”, favorecendo o estilo escolástico da época.

Ao fazer comparações entre as “*antigas marauilhas que Deus fezera por os filhos de Israell em muytos logares da Bribia*” e as demonstrações de poder de Deus que mediarão a vitória portuguesa em Aljubarrota o pregador cria uma oposição entre passado e presente, porém, não no sentido em que elas se chocam, mas no sentido em que a primeira fundamenta a segunda. Por isso, a contar aos lisboetas sobre o milagre bíblico da travessia “*quando ouuerom de passar o rryo de Jurdam*” e sobre “*como Deus emuiara pedrisco*” sobre os “*çimquo reis com suas gentes, que tinham çercada a çidade de Gabaom*”, o franciscano estaria apresentando provas movida pela *auctoritas* bíblica que confirmam a presença de milagres. Esses milagres quase sempre partiam exclusivamente da Vontade de Deus de auxiliar seu povo escolhido em momentos de necessidade extrema, tal como acontecera no caso da destruição do “*poboo de Madyam e dAmelech*” que sucumbiram a um enorme enxame de gafanhotos enviados por Deus.

Esses exemplos bíblicos, segundo consta, abriram precedentes e também explicam a então recente vitória sobre Castela, onde Deus operou uma série de milagres que culminaram na independência definitiva de Portugal e seu povo. O que levou o pregador a dizer “*ja teemos vistas alguumas marauilhas das que Deus fez nos tempos passados com o poboo dos judeus, hora vejamos nestes presentes tempos se obrou alguumas çerca de nos, que sejam marauilhas ante os nossos olhos*”. No sentido de mais tarde em seu discurso provar a existência de milagres na vitória sobre os castelhanos, o frei denuncia vários elementos, que são por ele definidos como *sinais*. Esses teriam, de antemão, anunciado a vinda destes milagres e consequentemente da vitória. Os *sinais* operavam como marca distintiva do favor divino aos portugueses perante as, também cristãs, forças de Castela. Devido à este favoritismo divino, a campanha portuguesa revelou-se ser uma guerra cujo resultado a confirmaria indubitavelmente como *justa*. Estes fenômenos, de acordo com o pensamento da época, alguns dos quais sobrenaturais, funcionaram como “*como profeçia, as prenosticou*

*primeiro per boca dalguuns, semdo sinall*” da milagrosa vitória que estava por vir.

Tendo em mente que algumas “*cousas que os homeens teem em costume de chamar millagres, e porem nom o ssom*”, o orador dá início ao listamento de diversos fenômenos que, segundo os boatos que percorriam a cidade lisboeta, estavam sendo erroneamente considerados por muitos como *milagres*. A “*pestelemça que amdou amtrem os castelaãos, quando esta çidade jazia çercada, que nunca porem dos muros ademtro tocou nenhuum, semdo o arreall tam perto della*” não figuravam como *milagre* para Frei Pedro. Ainda que nem “*no areall nem na frota nenhuum portugues nom adoeçer de quantos hij jaziam catiuos, e nos castellaãos amdar tall mortindade*”. Esse fato “*em verdade era marauilha*” pois “*a Deus graças nenhuum de tal cousa nom foy tocado*”.

Igualmente, embora pudesse parecer dessa forma para os cidadãos de Lisboa, não constava como *milagre* quando em campo “*emtrou Gomez Rodriguez, escudeiro portugues, com outro del-Rey de Castella de prazimento, quando tinha esta çidade çercada, sobresta demanda em que somos postos se era justa da nossa parte ou nom; e como o escudeiro castelaão foy morto, e Gomez Rodriguez (nom) ouue ferida*”. Segundo o entendimento do teólogo, a preservação da vida do escudeiro português era um *sinal*, mas não um *milagre*. Outro rumor intrigante que circulava nas praças de Lisboa foi o incidente envolvendo os “*cachopos que sayrom a rezeber el-Rey quando foy pera Cojmbra, semdo emtom ajmda Mestre, dizendo todos: Portugall, Portugall! Em booa ora venha o nosso Rey*”. No entanto, sobre este episódio, o frade fez questão de elucidar que não se tratava de um *milagre*, afinal como eram crianças, já com uma certa idade, “*lhe podia seer emsinado*” a falarem a dita frase.

A história que circulava sobre as “*pombas aluas que o dia da batalha dizem que foram vistas sobre a bamdeira del-Rey nosso senhor*” e que também estava sendo chamada pelo povo de *milagre*, na verdade não o era. Segundo o pregador, todos estes acontecimentos não se enquadravam como maravilha incontestável “*porque huumas nom tem çertos autores, outros podem dizer que foram fingidas ou tem em costume de acontecer*”. De modo que, na opinião do franciscano, apenas alguns dos fenômenos poderiam, sem sombra de dúvida, serem conceituados como *milagres*.

Para enquadrarem-se em tal categoria era preciso contar somente os fenômenos “*que som bem çertas e nom tem contradiçam alguuma*”. Por exemplo, em contraposição ao caso dos “*cachopos*”, o orador

questiona retoricamente “*Quem constregeo a boca da filha dEsteueannes Dereado, morador em Euora, moça pequena de oyto messes nada, que no berço homde jazia se leuanto em cuu tres vezes, dizendo com a mão alçada: Portugall, Portugall, por el-Rey dom Joham?*”. Sugerindo que diferentemente de um grupo de crianças, um bebê de oito meses só poderia ter dito a frase através de um verdadeiro milagre, uma vez que seria impossível ensinar uma criança tão jovem a falar algo tão complexo.

De igual modo, conforme consta ao pregador, incluía-se como milagre incontestável o caso do “*frey Joham da Baroca, nosso vizinho que mora (ally), que disesse a el-Rey, quando lhe foy fallar sendo Mestre, que se nom partisse do regno, ca a Deus prazia de el seer Rey e Senhor delle*”, afinal para ele o relator do incidente era uma pessoa com credibilidade. Para além desse, havia também o milagre do “*alfageme de Santarem que coregeio a espada a Nunalvarez, quando per hij foy no começo destes feitos, dizer que nom queria pagamento por ella, mas que quando per ally tornasse comde dOurem, que entom lhe pagaria seu trabalho*”. Este relato se enquadrava na categoria do milagroso pois podia ser validado pelo prestigiado Nuno Álvares Pereira. Outro relato que “*contou o nobre fidalgo Nunalvarez Pereira, comdestabre deste regno*”, cuja aceitação como milagre também atribuía ao herói português um elevado nível de *auctoritas*, sugerindo uma moral inquestionável por parte deste, foi seu testemunho sobre uma lança que viu “*hir pello har o dia que a batalha foy vemçada, e como deu a aquelle caualleiro que lhe parecia que era seu jrmaão, o quall logo cayo em terra, e nunca mays foy visto nem achado no campo nem fora delle*”. Com efeito, com base em todas essas “evidências”, Frei Pedro conclui que “*Certamente podemos dizer o que diz o nosso tema que todas estas cousas obrou o Senhor Deus, e som marauilha ante os nossos olhos*”.

No entanto, caso pudesse restar alguma dúvida sobre a licitude da guerra movida contra o rei castelhano, o frade esclarece as circunstâncias que levou D. João I a assumir e mudar a dinastia que durante séculos ocupou o trono português. Em primeiro lugar, na opinião do religioso, “*el-Rey de Castella emlegeo el-Rey nosso senhor, sendo Mestre, pera seer Rey de Portugall, e lhe deu o derecho que no regno auya; e Deus lho confirmou depois de todo*”. Isto porque D. Juan I de Castela e Leão havia violado o tratado de casamento e sucessão que tinha acordado com o então rei D. Fernando em Salvaterra, quando decidiu se casar com sua filha, a infanta D. Beatriz de Portugal. A violação do tratado de Salvaterra se deu principalmente quando o rei

castelhano decidiu invadir o reino português forçando a tomada do trono. Segundo a opinião do franciscano, D. Juan I deveria antes *“mandar sua molher a esta terra, e pouco e pouco amolentando os corações das gentes”* e não ter feito uso de força bruta. Neste sentido, a guerra travada por D. João I contra D. Juan I foi um ato de represália (*res*) justificada pela violação castelhana do tratado de matrimônio e sucessão assinado em 1383. Este ato de represália foi ratificado por Deus, quando Este cedeu vitória aos portugueses.

Frei Pedro corrige aqueles do público que poderiam pensar que teria sido o Mestre de Avis a tolher o rei castelhano do apoderamento do trono luso. Na verdade, ele os informa, que não foi o *“Mestre que tem carregado de o reger e defender”* quem não permitiu o avanço do rei de Castela. *“Quem lho tolhera? Quem lho tolhera?”* perguntou o orador atribuindo curiosidade à sua audiência, *“Tolher-lho-ha Deus, que podera mais que elle”*, respondeu. Informando que *“assy foy de feito; que ueendo o muy alto Deus sua maa vontade e perverssa comdycom, naquell dia da gram bathalha lhe tolheo a homra e o reyno, e deo-(o) a el-Rey nosso senhor, que o bem mereçya per uertudes e cauallejroso esforço; (a) qual cousa he maruauilha ante os nossos olhos”*.

À esta conclusão, a de que Deus é Quem teria levado o Mestre de Avis à coroa portuguesa, chegou o teólogo através da vitória miraculosa da batalha. O frade considerava o triunfo em Aljubarrota categorizado como miraculoso devido à desigualdade entre os exércitos. Senso cumum diria, disse o irmão mendicante, que *“onde veemos melhor e mais gente, aquelles nos diz a rrazom que todauya deuem de seer veencedores, e quando sse doutra guysa acerta de ssee(r), auemo-lho por marauilha, e dizemos que he obra de Deus”*. Isto é, quando um exército é superior à outro, tanto em número de contingente quanto em número de armamentos, figura-se que este exército exercerá vitória sobre outro que é inferior. Quando acontece de um exército que é superior, sucumbir à outro inferior, isto é algo que é fora do comum, é sobrenatural, é miraculoso.

Assim, sendo que *“os castellaãos sam muytos e bem corregidoos, assy darmas e caualllos come quaaesquer outras cousas a tal feito pertencentes”* enquanto *“os portugueeses muyto per contrairo; ca alleem de sseerem asaz de poucos, e delles ja velhos de madura hidade, eram prouemente e mal amanhados; ca o que tijinha cota nom tijinha loudel, e o que tijinha panceira nom tijinha bracellotes, e muytos delles com bacinetes sem caras”*, surpreende, pois, a vitória lusitana. Diante dos contingentes castelhanos, que aliaram-se à cavalaria francesa, os portugueses eram muito poucos *“tanto que dizem aquelles que os virom*

que nom pareciam os nossos acerca delles ssenom huum pouco descarnho de veer”. Afirmar que “os portugueeses eram jguaaes aos castallaãos em numero e corregimento”, disse o pregador, “seria semelhante jgualdando a treua aa luz”, uma vez que a diferença entre ambos era alarmante, ainda que a aliança britânica tenha fornecido ao contingente português aproximadamente 200 arqueiros.

Por certo a vitória portuguesa diante da superior força franco-castelhana, só poderia, para o pregador, ser classificada como *milagre*. Essa milagrosa intercessão divina só veio a acontecer diante da justa causa dos portugueses, pois “*firme sperança que em Deus e na preçiossa Madre auyam, cremdo, como he uerdade, que tinham razam e dereito em defemder sua terra que lhe por força tomar queriam, e a homra da Santa Igreja*”. De modo que “*vemçer tamanhos arreeaes de gentes nom digamos que foy per humanal força mas per diuinall juizo, a que prougue de sser assy, e he gram marauilha ante os nossos olhos*”.

Como resposta aos que questionavam a veracidade deste milagre alegando “*que per sagaria fora de costume os vemçeram e desbaratarom*”, ou seja, que Portugal teria vencido Castela através da sagacidade militar, Frei Pedro mostra que “*ally nom ouue de sua parte nenhuuma arte de noua pelleja que nos antigos tempos husada nom fosse*”. Inclusive, acrescentou o pregador, “*(os) castellaãos, pero fossem tantos, ajnda hordenauom huma aaz de troons e bombardas, com que cruelmente começarom de tiraar*”, dando reforço à sua teoria do milagre em Aljubarrota.

Segundo o religioso, louvores também mereciam ser designado ao recém alçado monarca português. Embora o frei franciscano definisse a vitória em Aljubarrota como obra divina, ainda assim ele alegava que o rei atuou como peça fundamental para o resultado positivo da batalha. Parar ele, a despeito do conhecimento do monarca sobre “*a gram multidom de seus emmjgos, sua fortelleza e gramdes coregimentos*” D. João I “*nom (se) espantou porem desto; mas come senhor de grande esforço e fouteza dalto coração*” e persistiu honrosamente na difícil tarefa de “*poder esforçar os seus*”. Este comportamento corajoso e destemido frente à condições tão adversas elevou o então Mestre de Avis à nível de comparação com os grandes personagens bíblicos. De modo que, assim como em tempos bíblicos “*Moysses*” foi o “*guyador do poboo dos judeos*” igualmente era “*o nobre dom Joham, gy(a)dor dos portuguesses*”.

Devido a grandiosidade das ações do monarca lusitano, Frei D. Pedro acreditava que os feitos do “*nosso Rey e seu Comdestabre per louvores e grande fama antre os reis e príncipes do mundo*



*esplam(de)çer deuem por sempre*". A conduta glorificada de D. João I e de D. Nuno Álvares Pereira foi colocada, pelo orador, em contraposição ao comportamento vergonhoso e covarde do Rei D. Juan I de Castela e Leão "*que oolhando estaua como os seus pellejauom, quando os vio voltar e sua bandeira abatida, ouue grande espanto com mestura de temor, veendo tanta multidom de gente em tam curta hora morrer ante ssy. Entom caualgou e fugyo a pressa*". Este louvor à D. João I, visava reforçar sua posição como monarca que trazia em si ao trono uma nova dinastia.

Neste contexto, apesar da esmagadora vitória em Aljubarrota, o reino português estava longe de ter se afirmado tanto na cenário político interno quanto externo. Neste sentido, esses *discursos*, ainda que religiosos, procuravam fixar Portugal politicamente. Por isso o pregador faz questão de frisar que era "*marauylha tam grande, e que jujzo do muy alto Deus, que aqueel que com jnfijnda multidom de hoste cujdou de gastar a terra e tomar o reyno, que sseu nom era, fugyo assy del desonradamente que mais a pressa sseer nom podia*", denunciando mais uma vez a ilegalidade da tentativa de usurpação do trono português pelo monarca castelhano.

Para além de que o pregador atribuía graças aos gritos de guerra dos portugueses que, por rogo de intercessão, "*chamando todos a Madre de Deus e o precioso martir Sam Jorge, começaram de sse offerecer a aquellas duas crueis batalhas*". Para ele, somente através desses clamores que "*os portugueeses cobraram de sseus emmijgos tam honrosa fama e boa nomeada, qual muy longa velhiçe ja nunca tirara de memoria!*". Para ele, a "*a multidom dos nossos pecados*", referindo à seus próprios pecados e a dos seus ouvintes, enquanto seres falíveis, não eram condizentes com tamanha graça obtida no campo de batalha. De modo que, acreditava ele, meritórios eram "*os sseus ssantos; louuem-no os sseus angeos, e sseiam da hordem dos poderyos, a que jsto maaes pertee(n)ce*", afinal fora através da intercessão desses seres iluminados que Deus concedeu aos portugueses vitória em Aljubarrota.

Portanto, os *sermões de vitória* oferecia aos ouvintes uma oportunidade de reflexão sobre a batalha/guerra, sobre os acontecimentos que levaram ao triunfo. Esse *discurso* também era um ato de publicação dos feitos bélicos, um palanque do qual se divulgava os eventos e as conseqüências da guerra. Mas, mais importante, os *sermões de vitória* ofereciam a oportunidade de exaltação Daquele, "Pessoa" qual acreditava-se ser o verdadeiro Autor de todo o drama bélico, Aquele que concedia ou negava a vitória - Deus. No entanto, a presença de invocação divina, louvores aos milagres, aos gritos de

guerra, e às intercessões divinas em *sermões de vitória* não foi uma característica exclusiva ao período medieval. Esse tipo de *discurso* e tema também é encontrado em algumas fontes sermonística da era moderna, e específica as da autoria do Padre Antônio Vieira.

Aliás, Vieira dá claras indicações desta *herança*:

*Como é uso antigo, e sempre praticado na guerra depois das batalhas, principalmente vitoriosas, tocar a recolher os exércitos, para que descansem os soldados e sejam vistos, como em triunfo, e conhecidos os vencedores, assim o general supremo da Igreja militante manda hoje a seus Apóstolos, que recolham as relíquias e fragmentos dos cinco pães, que venceram, para que não perca no esquecimento a memória tão ilustre do combate: Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant. [...] Uma das maiores escolas de Marte, que hoje tem o mundo, é a nossa Baía [...] os verdadeiros preceitos de Marte; e o que desde o tomar as armas, até o recolher os despojos, devem desejar os vencedores soldados: Ave Maria [...] os verdadeiros preceitos de Marte; e o que sede o tomar as armas, até o recolher os despojos, devem desejar os vencedores soldados: Ave Maria. [...] as batalhas se dão na campanha, mas as vitórias se alcançam no gabinete<sup>539</sup>*

## **b) Sermões de derrota**

Contudo, mesmo acreditando ter Deus ao seu lado, os cristãos foram abatidos por várias derrotas. Em um mundo medieval onde Deus maquinava todas as forças por trás dos acontecimentos humanos, como lidar com as derrotas bélicas? Se a guerra, antes de ter sido começada, já fora julgada e classificada como *justa*, como poderia Deus falhar Seu próprio militantes? Como poderia a Igreja explicar a derrota, quando os guerreiros lutavam em seu nome?

---

<sup>539</sup> VIEIRA, **Obras completas**, Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão da Quarta Dominga da Quaresma: Pregado na Igreja da Conceição da Praia, na Baía, no ano de 1663, antes de Vieira ser ordenado de sacerdote, contando, apenas, ainda, 25 anos de idade. Vol. II, tomo IV, p. 1 . Sermão de número 37 da tabela.

Como se esperava, a Igreja não poderia culpar Deus pelas derrotas dos cristãos, mesmo que Ele estivesse em comando, através da Sua Divina Providência, deste infeliz resultado, afinal, os objetivos da Igreja e de Deus eram os mesmos. E, muito menos, nesta lógica, poderia a Igreja se culpar ou atribuir vitória ao merecimento dos inimigos. Portanto, no final, a alternativa restante colocaria a culpa da derrota em cima dos guerreiros. Os cavaleiros eram os únicos a quem se poderia atribuir culpa.

Um dos primeiros casos de derrota relacionado à uma *cruzada*, foi aquela que aconteceu sob o pontificado do Papa Eugenius III. Com o desastroso resultado da Segunda Cruzada, Eugenius III foi diretamente responsabilizado pela morte de centenas de cristãos que ocorreram durante a expedição<sup>540</sup>. No entanto, o fardo da derrota não permaneceu por muito tempo pesando sobre os ombros do primeiro papa cisterciense, rapidamente Eugenius III culpou os próprios Cruzados. As atitudes de Eugenius III iam de encontro com os fundamentos de Bernardo de Clairvaux, que deixou claro que as más intenções e os pecados dos cruzados poderia fazer Deus castigá-los com uma derrota.<sup>541</sup>

Baseado nesta linha de pensamento, os *sermões de derrota*, ou seja, os sermões que buscavam explicar as derrotas bélicas, quase sempre culpavam os guerreiros. Nesta tipologia panegírica, Deus continuava a ser louvado e exaltado por sua perfeição, e a derrota no campo de batalha vinha como consequência de delitos pecaminosos dos combatentes. Os *sermões de derrota* chamavam os que estavam presentes para uma auto-examinação de consciência, pedindo a audiência uma auto-avaliação de suas intenções, seus motivos, suas vidas. No *animus* dos guerreiros e da sociedade estava a derrota, estava o motivo do castigo divino.

Um exemplar deste tipo de sermonária é aquela extraída da *Crónica dos Sete Primeiros Reis*<sup>542</sup>. O sermão retrata a primeira batalha de uma série que traria, mais tarde, o castelo e o território de Alcácer do Sal sob o domínio de D. Afonso II em 1217. Trata-se de uma das poucas atuações militares por parte deste monarca em uma guerra ofensiva e

---

<sup>540</sup> HIESTAND, R. The Papacy and the Second Crusade. In: HOCK, M.; PHILLIPS, J. **The Second Crusade: scope and consequences**. Manchester: Manchester University Press, 2001, p. 32-53 (p. 46).

<sup>541</sup> AUTOR desconhecido. **The Conquest of Lisbon**, *Op. Cit.*, 2001, p. xvii.

<sup>542</sup> “AUTOR desconhecido 4. *Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal*. *Op. Cit.*, 1952, cap. V, p. 192.

expansionista que visava expulsar os mouros da Península Ibérica. No ano em questão, as forças cristãs, lideradas por D. Afonso II, puseram cerco ao castelo de Alcácer do Sal onde os mouros da região tinham buscado refúgio. Sob sítio o rei muçulmano se viu acuado e fixou suas esperanças em uma aliança quadripartite que formou às pressas com mais três reis islâmicos. A aliança funcionou, os três contingentes mouros surpreenderam as forças cristãs que sitiavam o castelo e o resultado da batalha foi desastroso para as forças de D. Afonso II. Os cristãos, humilhados pela derrota, sentiam-se desencorajados para um segundo assalto à aliança quadripartite.

O autor desconhecido da *Crónica dos Sete Primeiros Reis* informa que, compadecido com a situação dos portugueses, o bispo de Alcácer se dispôs a pregar um sermão que explicasse a aparentemente injusta derrota. Assim, “*quando veo a noyte segujnte*” a batalha, e “*simtyo o Bispo o grande murmurar que era amtre eles e vyo a oste toda toruada e chea de temor*” e que, diante do desânimo das tropas cristãs, ele preparou e recitou um curto *sermão de derrota*. Nele o bispo relatou aos seus ouvintes que soube dos acontecimentos infortunos que teriam acontecido em Alcácer do Sal, “*Eu ouuy bem esta desavemtura e he grande mal que sobre nos veyo, a qual fez a grande perceguição que ouuestes quando chegamos*”, disse-os.

Na verdade, a “*desavemtura*” na batalha de Alcácer do Sal, o bispo atribui-a aos guerreiros portugueses. Para o religioso, os portugueses não tinham perdido a batalha por suas incapacidades militares. Muito pelo contrário, suas faltas enquanto cristãos falíveis e suscetíveis ao pecado é que teriam culminado na vitória moura. De modo que, ao acusá-los de que “*comfiando das vosas forças e multidões*”, eles tinham “*esquecendo vos do ajudadoyro de Deos*”, o bispo estaria reforçando a idéia de que a culpa pela derrota estaria neles próprios. Isto porque os portugueses tinham confiado demasiadamente em seu poderil bélico e tinham-se esquecidos de zelar pela disposição correta de seus *animus*. Esta atribuição funcionava na medida em que, na visão providencialista da época, quem tinha o poder de decisão de todos os acontecimentos históricos era Deus.

A derrota, segundo o entendimento do bispo, constituiu-se a partir da Sabedoria Suprema de Deus, que julgou “*que ora foy contrairo pera nos o conhecermos*”. Isto significava que os portugueses deveriam reexaminar suas consciências e utilizar a derrota em Alcácer como um instrumento através do qual se exercita a penitência. O importante, segundo a opinião do pregador, era não ceder ao desânimo da derrota, “*não queyramos descomfiar*” disse-os “*mas brademos em ho*

*coração ao Senhor Deos, e roguemos lhe aficadamente que comverta sua jra, se a comtra nos tem, que a torne pera nossos inmjguos*". A sermonária em questão também tinha o propósito de levantar a moral das tropas e visando tal fim o bispo encorajou-os a não abandonarem a guerra uma vez *"que ja aquy viemos, e somos forneçidos, de gentes e d armas e de mantimentos"*, o melhor era mostrar contrição por seus pecados, fazer penitência e tentar novamente vencer os inimigos.

Neste propósito *"orou ho Bispo com grande devação"* ao *"Senhor, padre das mjerjcordyas, ajudador na tribulação"*, rogando-O que ajudasse os portugueses. O bispo reconhecia que *"se nos Tu Deos não ajudares e nom Te queyras erguo"* que eles não *"poderemos durar amte a face"* dos inimigos. O religioso estava ciente das consequências e implicações de uma derrota definitiva em Alcacér do Sal afirmando que *"as nações dos infieys vyerom pera nos destroyr"*. O bispo protestou diante de Seu Deus, implorando-O *"Senhor, lenbrar dos nossos males, nem tomes aquy de nos vingança, mas daa a estes inmjguos de Tua fee, em nas mãos dos Teus seruos, por tal que todosos que em Ti crem, louvem o Teu nome"*. Este clamor à misericórdia divina ia de encontro ao paradigma ideário do medievo, no qual a responsabilidade pela derrota bélica era posta sobre a disposição interior dos guerreiros. Neste caso o mais importante seria, de acordo com a opinião do bispo, conquistar a misericórdia divina, implorando que Deus perdoe os seus pecados. A idéia é a de que a guerra se torne, para além de um instrumento de penitência, também um instrumento com o qual castigar os inimigos da Santa Fé.

Miraculosamente, a crônica narra que, *"Emtom ho Senhor, pera os consolar apareço em vyso no seeo, saber: hum homem espramdeçemte como ho sol, e asy aluo como a neue, e no peyto trazia hum synal de + vermelho, majs luçemte que as estrelas"*. Segundo consta, *"quando os Christãos esto virom, forom muy alegres. Emtendendo que Deos era em sua ajuda, com gramde prazer e alegrja, dormjrom asy aquela noyte"*. Embora não se possa afirmar que o milagre tenha realmente acontecido, importa-se notar que este registro valida a eficácia do pregador e de seu sermão.

As características principais que podem ser extraídas das sermonárias que sobreviveram, é que esta tipologia, a dos sermões que justificavam a derrota, raramente atribuíam a derrota à superioridade do exército inimigo. Para além de que, numa sociedade providencialista, ainda que Deus fosse o responsável pelo resultado da guerra, Ele nunca era acusado de favorecer os inimigos, especialmente aqueles de outra fê. Nas derrotas dos contingentes cristãos o revés militar, habitualmente, era

compreendido em termos de uma punição ao próprio exército cristão mediante uma falha moral e a negligência de observância da doutrina católica. Justificação curiosa quando se considera que nos registros das sermonárias de vitória, esta geralmente era atribuída ao castigo do exército inimigo. Ou seja, quando o resultado da batalha era vitória isto significava uma punição do exército inimigo, quando se tratava de uma derrota, era uma punição ao próprio exército cristão.

Outra característica igualmente importante é o facto de que esta tipologia de sermonística, tipicamente, se destinava também à levantar a moral das tropas. Este carácter motivacional dos *sermões de derrota* pautava-se na garantia de que a penitência e a conseqüente expiação dos pecados poderia mover Deus a mudar sua disposição sobre o resultado da batalha. A crença na possibilidade de alteração do resultado, motivava os guerreiros, primeiro, a modificarem seus comportamentos retificando-os aos conformes cristãos e, em segundo lugar, a recobramentos suas forças e ganharem coragem para re-entrar o cenário bélico.

No entanto, fruto de uma mentalidade nitidamente providencialista e, portanto, medieval, os *sermões de derrota* persistiram muito além do limite espaço-temporal da medievalidade. As características deste tipo de sermonária, evidenciando, por exemplo, em alguns sermões do Vieira a verificação da teoria da *longa Idade Média*.

Por inspiração divina, conversores de toda a humanidade, assim compreendia Padre António Vieira, o destino manifesto de todos os portugueses. Seriam nesses filhos da aliança de Ourique, desterrados ou não, que se sustentava todo o peso de um futuro império, cujo antecedentes se somavam em quatro. A iminência deste Quinto e último Império terreno guiava toda a razão de ser, todo o ímpeto português.

E este imperial fardo português debruçava-se sobre o limite da sustentação. Sucumbiam, pois, os portugueses, entregavam-se à morte sob o corte da espada inimiga, afogavam-se junto às caravelas jazendo com a prata no fundo dos mares, perdiam-se as terras que a custos de milhares de lágrimas tinham sido conquistadas; sucumbiam-se, pois, desgraçados pela Graça divina.

Assim pregou o jesuíta português, e tudo leva a crer que assim compreendiam muito do portugueses que, prestes a guerrear contra os holandeses, encontraram-se em 1640 aglomerados ao redor de um púlpito em busca de salvação: “*quero eu, Senhor, converter-vos a vós*”, anunciou o profético Vieira prevendo “*vos hei de convencer*.”

Travaria Vieira, em sua prédica, uma batalha, cuja belicosidade consistia em arranhar, ferir, e tornar inapta a determinação divina

através da engenhosidade do *discurso*<sup>543</sup>. Desejava Vieira, declaradamente, deter Deus de seu propósito de castigar os portugueses, ainda que admitindo-os pecadores. Entendia Vieira que a guerra contra os holandeses ia além de uma disputa econômica pela doçura do açúcar. Sabia o padre que uma possível derrota portuguesa traria o sabor amargo da vitória do *mal* sobre o *bem*; tratava-se, portanto, de uma guerra com consequências supranaturais.

Assim sendo, o moderno sermão jesuítico, regado de concepções escatológicas, serve como paradigma ilustrativo de um *discurso* colonial, e também colonizador, com fortes resquícios medievais. Na esperança de uma melhor clarificação e compreensão da relação entre o *discurso* bélico moderno e o *discurso* bélico medieval analisa-se a seguir o “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as de Holanda”<sup>544</sup>.

Em 1630, seis anos após a primeira tentativa frustrada de conquistar parte do nordeste brasileiro, os holandeses alçam seus estandartes vitoriosos sobre o solo pernambucano. Uma década depois, os holandeses ameaçam uma nova investida no litoral brasileiro, desta vez perigando o domínio português sobre a região da Bahia.

Cabia à Vieira a árdua tarefa de motivar, através da arte da sermonística, o espírito de belicosidade dos portugueses em Salvador, a ponto de estes conquistarem uma vitória contra as potentes armas holandesas. Espírito este que se encontrava dilacerado por inúmeras condições adversas: a humilhação de viver sob o signo da União das Coroas Ibéricas; a perda progressiva de territórios conquistados; sucessões de naufrágios; e até um soberano que teimosamente continuava “encoberto”. Humildemente temeroso, mas firme em seu propósito, sobe ao púlpito da Igreja da Nossa Senhora da Ajuda, com seus 32 anos o já maduro orador e mestre em retórica, Padre António Vieira, que em latim dá início ao seu sermão: “*Exurge, quare obdormis, Domine?*”<sup>545</sup>.

Ainda que melódico e de prática comum, tem-se por provável que o emprego do latim causasse estranhamento ao público alvo. Uma vez que os ouvintes do célebre sermão, em sua grande maioria, consistiam

---

<sup>543</sup> SARAIVA, A. J. **O Discurso engenhoso**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1980.

<sup>544</sup> VIEIRA, **Obras completas**, Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as da Holanda. Vol. V, tomo XV, p. 194. Sermão de número 194 da tabela.

<sup>545</sup> *Idem.*

de fazendeiros refugiados. Estes colonos, levados ao desespero por inúmeros infortúnios, mantinham inflamada a esperança, ainda que soubessem que o inevitável se aproximava.

A utilização da expressão em latim, destinada àqueles não familiarizados com a língua do longínquo Império Romano, não tinha o propósito de confundir e tão pouco de depreciar o público. Tratava-se de uma estratégia discursiva, ou seja, de um recurso retórico onde a melodiosa expressão latina dominava, funcionando como tese argumentativa e recorrente fundamentando, assim, toda a construção da prédica. Dispondo aqui de um termo anacrônico, esse *leitmotiv* latino, utilizado por Vieira em sua oratória corresponde ao conceito de tese elaborado por Robert de Basevorn em sua *Forma Praedicandi*.

Esclareceu Basevorn, em seu tratado de 1322 sobre a arte da pregação, que a tese, além de ser recorrente, deveria também, dentre outros requisitos, estar em “concordância com a festa”<sup>546</sup>. Isto é, a tese do sermão deve ser apropriada à ocasião na qual se prega. No caso específico do “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as de Holanda”, Padre Vieira, se seguisse as exigências do tratado *Forma Praedicandi*, deveria elaborar uma tese adequada ao contexto de uma iminente batalha entre portugueses, que traziam consigo a bagagem de seguidas derrotas, e holandeses que contavam com a vantagem de uma sucessão de vitórias. Apesar da impossibilidade de afirmar que Vieira tenha tido acesso a esse específico texto de Robert Basevorn, não seria confabulação supor que Vieira teria tido sim acesso a manuais de pregação similares a este, pois se sabe que esses tipos de textos auxiliares tiveram bastante circulação, tanto na Europa medieval, quanto na moderna. Levando em consideração a importância do tratado de Basevorn, esse presente trabalho o toma como exemplo do que se entendia por “boa sermonária”.

Será, portanto, observando as regras contidas nesses modelos retóricos, e também na conjuntura histórica acima discutida, que extrairá Vieira a tese e a temática de seu *discurso*: “*Exurge, quare obdormis, Domine? Exurge, et ne repellas in finem. Quare faciem tuas avertis?*”

---

546 BASEVORN, R. *Formae Praedicandi* (1322). In: MURPHY, J. **Rhetoric in the Middle Ages**: a history of rhetorical theory from St. Augustine to the Renaissance. Los Angeles: University of California Press, 1974: “For a good Invention of the Theme, the following are required: (...) That it concur with the feast.”



*Oblivisceris inopiae nostrae et tribulationis nostrae? Exurge, Domine, adjuva nos, et redime nos propter nomen tuum*”<sup>547</sup>.

A tese proposta deve, sugere o autor de *Forma Praedicandi*, “proporcionar total compreensão”<sup>548</sup>, ou seja, ser compreensível para todos os ouvintes e eventuais leitores. Aparentemente contraditório a esta exigência de Robert Basevorn, Vieira opta por recitar a tese em latim, língua já caída em desuso no dia a dia dos colonos a quem a prédica se direcionava. Contudo, o pregador jesuítico contorna esse aparente contratempo e em repetidos momentos do *discurso* explica e faz entender em português a expressão latina. Expressão essa que deveria, ainda seguindo as sugestões de Robert de Basevorn, ser “baseada em uma passagem bíblica”<sup>549</sup>. Em comunhão com essa conceituação de *tese*, observa-se que Vieira, no “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as de Holanda”, opta pela utilização do Sl. 44, 24-25, 27, os quais fazem referências ao personagem bíblico do “profeta rei” Davi.

Ainda que se adotasse a conceituação derivada da retórica clássica<sup>550</sup>, a *tese* deveria ser uma proposição, que afirma, ou nega algo sobre a matéria discursada. Ao analisar, em português, a tese do sermão em questão, observa-se destacar uma série de proposições que formulam a tese. “*Levanta-te, por que dormes, Senhor? Levanta-te e não nos desampares para sempre. Por que apartas teu rosto, e te esqueces da nossa miséria e da nossa tribulação? Levanta-te, Senhor, ajuda-nos, e resgata-nos por amor de teu nome*”. Ao longo do sermão, vê-se que Vieira irá fazer uso de no mínimo quinze argumentos para fundamentar a sua tese, os quais conjuntamente com a tese, serão analisados mais adiante. Antes, porém, faz-se necessário uma discussão sobre as estratégias utilizadas por Vieira durante essa pregação.

Diferentemente das muitas prédicas de guerra de seu tempo, o “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as de Holanda”, não é, aparentemente, dirigido ao público presente. Em outras

---

<sup>547</sup> VIEIRA, **Obras completas**, Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as da Holanda. Vol. V, tomo XV, p. 194. Sermão de número 194 da tabela.

<sup>548</sup> BASEVORN, *Ibid.*: “For a good Invention of the Theme, the following are required: (...) That it beget full understanding”.

<sup>549</sup> *Ibid.*, p.: “For a good Invention of the Theme, the following are required: (...) That it be on a Bible text which is not changed or corrupted.”

<sup>550</sup> CONNORS, R. J., CORBETT, P. J. E. **Classical rhetoric for the modern student**. 4 ed. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 27.

palavras, os colonos da Bahia, os quais se reuniram na Igreja da Nossa Senhora da Ajuda para ouvir o padre discursar, não constavam, segundo o próprio Vieira, como público alvo desta sermonística. Muito pelo contrário, Vieira declara que o sermão se dirige, terminantemente, à Deus.

Contudo, como parte do exercício histórico de ler nas entrelinhas, faz-se aqui a sugestão de uma reflexão sobre a possibilidade desta característica do sermão ser compreendida ou interpretada em termos de uma estratégia discursiva e retórica, que, em última análise, estaria sendo empregada pelo jesuíta com o propósito fundamental de instigar ou motivar os guerreiros presentes. Uma análise mais próxima e detalhada da pregação pode ajudar neste sentido.

Guardando que a utilização de orações como abertura de sermões constava como exigência na maioria dos manuais da época, pode-se afirmar que o sermão de Vieira inicia de modo bastante convencional. O sermão abre com o *leitmotiv* bíblico, que, além de funcionar como oração, formula também a tese retórica: “*Exurge, quare obdormis, Domine? Exurge, et ne repellas in finem. Quare faciem tuas avertis? Oblivisceris inopiae nostrae et tribulationis nostrae? Exurge, Domine, adjuva nos, et redime nos propter nomen tuum*”<sup>551</sup>.

Vieira atenta que as palavras que estabelecem e compõem a tese, estão “*mais protestando que orando*”. Ou seja, por um lado o jesuíta confirma a condição de oração do trecho bíblico, mas, ao mesmo tempo, alerta àqueles presentes de que a citação tem uma atuação que vai além do papel de prece, invadindo também o conceito de protesto. Observa-se que Vieira, seguindo os preceitos medievais de verdades bíblicas, classificava a tese como uma citação direta do “*profeta rei*” Davi, fato que também evidência uma concepção histórica com fortes características ditas medievais.

Na historiografia medieval, todas as verdades sobre o passado, presente e o futuro, estão reveladas nas Sagradas Escrituras, mesmo que muitas delas sejam inalcançáveis pela razão humana<sup>552</sup>. Compreendiam os estudiosos medievais que algumas das verdades incógnitas poderiam fazer-se conhecidas através do curso histórico. Isto é, conforme a

<sup>551</sup> VIEIRA, **Obras completas**, Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as da Holanda. Vol. V, tomo XV, p. 194. Sermão de número 194 da tabela.

<sup>552</sup> Razão aqui se aplica a conceituação que se refere aos poderes desamparados da mente humana, que na Idade Média estavam associados aos procedimentos lógicos, principalmente aqueles discutidos pela filosofia da Grécia Antiga.

história progredia um olhar retrospectivo, e acima de tudo devoto, poderia apontar as instâncias onde, nas escrituras, Deus tinha pré-escrito ou prefigurado o momento e a conjuntura histórica em questão.

Vieira, ao analisar a complexa situação portuguesa é remetido ao “*salmo quarenta e três, salmo que desde o princípio até o fim não parece senão cortado para os tempos e ocasião presente*”. E, em pregação, prossegue explicando, “[o] Doutor Máximo, São Jerônimo, e depois dele os outros expositores, dizem que se entende a letra de qualquer reino ou província católica destruída e assolada por inimigos da fé”. Nesta citação Vieira se mostra estar cômico de que o excerto bíblico poderia ser aplicado a qualquer reino que se encontra numa situação precária e, portanto, semelhante à portuguesa. Contudo, Vieira enfatiza que, “*entre todos os reinos do mundo, a nenhum lhe quadra melhor que ao nosso Reino de Portugal, e entre todas as províncias de Portugal, a nenhuma vem mais ao justo, que à miserável província do Brasil.*” Vieira acredita que “*em todas as cláusulas [do salmo] veremos retratadas as da nossa fortuna, o que fomos e o que somos*”. Nos parágrafos que seguem esta afirmação, Vieira cita trechos do Salmo em latim e procede explicando seu significado em português.<sup>553</sup>

Nas citações de Davi, o jesuíta vê a história de Portugal: “*descreve Davi, neste salmo nossas desgraças*”. O passado português foi glorioso e repleto de “*obras maravilhosas, as proezas, as vitórias, as conquistas*”, feitos estes que, através das mãos de Deus “*venceu e sujeitou tantas nações bárbaras belicosas e indômitas*”, permitindo “*para nelas dilatar como dilatou [a verdadeira fé] e estendeu em todas as partes do mundo, na África, na Ásia, na América*”. Prossegue Vieira, contrastando as “*felicidades passadas, com que passa o profeta aos tempos e desgraças presentes*”, pois, “*Os que tão acostumados éramos a vencer e triunfar, não por fracos, mas por castigados, fazeis que voltemos as costas a nossos inimigos*”.<sup>554</sup>

Acreditava-se que o passado glorioso de Portugal contrastado com seu presente sombrio, já estava previsto nas Sagradas Escrituras e nas falas de Davi, e para Vieira, seriam também nas Escrituras encontradas as explicações e as razões causadoras de tamanha discrepância. Cria o orador sacro que a Bíblia traria as respostas do porquê desta “*dor por oposição*” entre um passado vitorioso e um

<sup>553</sup> VIEIRA, **Obras completas**, Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as da Holanda. Vol. V, tomo XV, p. 194. Sermão de número 194 da tabela.

<sup>554</sup> *Idem.*

presente desanimador e decepcionante: “*Nunc autem repulisti et confudisti nos, et non egredieris, Deus, in virtutibus nostris*”<sup>555</sup>. Exclama o orador à Deus, “*parece que nos deixaste de todo, e nos lançastes de vós, porque já não ides diante das nossas bandeiras, nem capitaneais como dantes os nossos exércitos*”. Além de fazer uso de uma terminologia ao mesmo tempo escatológica e bélica, prática comum na sermonária medieval, Vieira também dispôs da concepção cristã da Divina Providência. A todo o momento o pregador responsabilizava Deus pelos acontecimentos históricos sendo estes vantajosos aos portugueses ou não, frisando sempre, que nada escapava as rédeas de Deus e que tudo era governado de acordo com Sua Vontade.

Vieira afirma a ação da Divina Providência de forma enfática na formulação da seguinte *confutatio*<sup>556</sup>, “*não falta quem discorra tacitamente que a causa desta diferença tão notável [entre o passado e o presente português] foi a mudança da monarquia. Não havia de ser assim dizem — se vivera um Dom Manoel, um Dom João, o Terceiro, ou a fatalidade de um Sebastião não sepultara com ele os reis portugueses*”. Vieira nesta *confutatio* prevê objeções que poderiam argumentar que a ruína lusitana se devia à crise monárquica portuguesa. Contudo, ele se esforça para corrigir esse equívoco na interpretação dos fatos históricos e, sustentando-se na *auctoritas* bíblica mostra que “*o mesmo profeta [Davi], no mesmo salmo nos dá o desengano desta falsa imaginação: Tu es ipse Rex meus et Deus meus, qui mandas salutes Jacob*”<sup>557</sup>, e afirma ainda que “*O Reino de Portugal, como o mesmo Deus nos declarou na sua fundação, é reino seu, e não nosso: Volo enim in te, et in semine tuo imperium mihi stabilire*”<sup>558</sup>. Para Vieira, Deus sempre fora o Rei português. Conseqüentemente, na opinião do jovem jesuíta, pouco importaria o monarca que assumisse o trono temporal lusitano, uma vez que considerava-se que o fio condutor entre o passado e o presente sempre fora manipulado pelas mãos divina. “*e como Deus é o Rei: Tu es ipse rex meus et Deus meus — e este rei é o que manda e o que governa: Qui mandas salutes, Jacob — ele, que não se muda, é o que causa estas diferenças, e não os reis que se*

<sup>555</sup> Mas agora tu nos lançaste fora e cobriste de confusão, e tu, ó Deus, não andarás à testa dos nossos exércitos (Sl. 43,10).

<sup>556</sup> Formulação de objeções que o pregador atribui ao público.

<sup>557</sup> Tu mesmo és o meu rei, que dispões as salvaçãoes de Jacó (Sl. 43,5)

<sup>558</sup> Quero estabelecer em ti e na tua descendência o meu império.

*mudaram*”<sup>559</sup>. Isto é, as mudanças não se deviam as variações monárquicas, mas, ironicamente as variações da condição portuguesa entre um passado prestigioso frente a um presente frustrado era causada pela única força absolutamente imutável - Deus<sup>560</sup>.

Elaborava-se também, na historiografia medieval, que o mesmo fio condutor que formava o *continuum* entre o passado e o presente, também se estendia rumo ao futuro, de forma que, fundamentalmente, seria a Providência Divina a determinar acontecimentos vindouros. Vieira, assim como muito de seus contemporâneos, afirmava essa concepção histórica medieval-cristã e baseando-se nela o pregador jesuíta esquematiza sua prédica. Articulou Vieira, que uma vez que Deus seria o único capaz de orquestrar o porvir através da Divina Providência, seria então Ele, conseqüentemente, o único capaz de mudar o sombrio rumo que o destino português aparentava ter tomado.

Somente uma transformação na disposição do Ser Supremo poderia gerar mudanças no destino português, restava então a Vieira apelar ao Todo Poderoso. A única saída de uma, já dada por certa, desgraça lusitana seria convencer Deus de mudar o Seu propósito. Ou seja, de convertê-lo a apoiar os flagelados luso-brasileiros que se refugiavam no recôncavo baiano. Bradou, portanto, o jovem padre, “*quero eu, Senhor, converter-vos a vós*”. O povo escolhido para converter a humanidade agora se via acuado e forçado a converter a própria Divindade. “*Não hei de pregar hoje ao povo, não hei de falar com os homens: mais alto hão de sair as minhas palavras ou as minhas vozes; a vosso peito divino se há de dirigir todo o sermão*”.<sup>561</sup>

---

<sup>559</sup> VIEIRA, **Obras completas**, Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as da Holanda. Vol. V, tomo XV, p. 194. Sermão de número 194 da tabela.

<sup>560</sup> AGOSTINHO, *Op. Cit.*, 2002, vol. III, livro XXII, cap. II, p. 2245. Teorias sobre a imutabilidade de Deus são discutidas desde Santo Agostinho, *vide A vontade eterna e imutável de Deus*: (...) “É certo que muitas coisas más são praticadas contra a vontade de Deus. Mas tão grande é sua sabedoria e tamanha é a sua virtude que tudo, mesmo o que parece contrário à sua vontade, tende para os fins e resultados que Ele antecipadamente viu como bons e justos. Por isso, quando se diz que Deus muda de vontade, que, por exemplo, fica irado contra aqueles para quem era brando, -- não foi Ele mas forma os homens que mudaram e de certo modo o acham mudado nas mudanças que experimentam(...)”.

<sup>561</sup> VIEIRA, **Obras completas**, Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as da Holanda. Vol. V, tomo XV, p. 194. Sermão de número 194 da tabela.

Uma leitura deste sermão vieirense poderia induzir um a pensar que o público alvo do “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as da Holanda” seria então Deus, e não os portugueses da Bahia. Porém, esta seria uma leitura superficial que não levaria em conta a importância da intervenção divina no imaginário destes guerreiros em potencial. É possível que Vieira soubesse que, ao convencer o público de que Deus estava “convertido”, ele estaria também convencendo e motivando esses guerreiros a travar uma luta armada. Isto seria praticável na medida em que Vieira levasse em consideração os resquícios de um legado medieval – a crença por parte destes soldados de que tanto as vitórias ou as derrotas bélicas eram primeiramente resultados da Causa Primeira, ou seja, seguiam apenas a disposição da vontade divina.

Seguindo os preceitos de Providência Divina, convencer Deus de ajudar os colonos, através deste sermão, resultaria, na prática, que Deus de fato favorecesse os portugueses. Ora, com Deus presente e ao lado dos portugueses durante esta batalha, não restaria dúvida então da conseqüente vitória portuguesa contra as armas holandesas. De modo que, convencer os guerreiros de que Deus estava “convertido” seria o mesmo que convencê-los de que eles sairiam vitoriosos. Neste sentido, não há melhor motivação psicológica, em termos de engajamento bélico, do que a certeza da vitória. Com Deus ao seu lado, com a vitória garantida, os riscos que se correm são bem menores. Restava a Vieira então não deixar dúvidas aos colonos de que suas palavras tinham tocado os ouvidos e o coração de Deus, e assim propôs o jesuíta a Deus “*vos hei de convencer*”<sup>562</sup>.

A veemência da abordagem vieirense neste sermão combinado com a insolência de protestar contra seu próprio Criador fez Vieira caminhar numa linha tênue entre fê e heresia. Em uma conjuntura histórica onde os braços da Inquisição castigavam pungentemente, Vieira correu um convincente risco ao recitar esta controversa oratória. Surpreendentemente, amparado pela Bíblia e fazendo brilhantes acertos retóricos, Vieira fez deste seu sermão um dos mais ovacionados da história sermonística luso-brasileira.

Pode-se considerar que esta audácia, que este atrevimento de Vieira baseia-se numa questão fundamental, a de que ele julgava ter algum conhecimento da natureza divina. Portanto, não só por razões de ordem gramática e retórica, mas pelo seu fundamento teológico, pode-se dizer que este sermão contém traços de uma *herança* escolástica

---

<sup>562</sup> *Idem.*

medieval<sup>563</sup>. Exatamente por trabalhar, embora não explicitamente, com pensamentos articulados e desenvolvidos por grandes, conceituados, e canonizados intelectuais do período medievo, Vieira, pelo menos neste momento, safa-se de uma possível acusação pela Santa Inquisição. “*Argumentamos, sim, mas de vós para vós, apelamos, mas de Deus para Deus: de Deus justo, para Deus misericordioso*”. Ao ter a convicção de seu conhecimento de algumas verdades e essências da natureza divina, Vieira dá sustentação aos inúmeros argumentos que almejam provar sua tese.

Assim como Deus tinha inspirado o profeta rei Davi a formular seus protestos, Vieira acreditava que Ele também inspiraria as argumentações que conduziriam à uma vitória católica frente as bandeiras hereges. “*À vista, pois desta verdade certa e sem engano esteve um pouco suspenso o nosso profeta na consideração de tantas calamidades, até que para remédio delas o mesmo Deus, que o alumia, lhe inspirou um conselho altíssimo, nas palavras que tomei por tema*”. Isto significou que Vieira pretendeu argumentar polarizando duas características da natureza de Deus, de um lado ressaltou um Deus justo que por direito castigava os pecados portugueses, e de outro salientou as propriedades de um Deus infinitamente misericordioso capaz de perdoar qualquer pecado. Precavendo-se e salvaguardando-se, Vieira acrescenta ainda, “*em tudo o que me atrever a dizer, seguirei as pisadas sólidas dos que em semelhantes ocasiões, guiados por vosso mesmo espírito, ornaram e exoraram vossa piedade*”<sup>564</sup>.

Ao esbravejar a Deus clamando sua tese<sup>565</sup>, Vieira aponta que uma eventual ajuda prestada por Deus em benefício dos portugueses não teria o fim último de ajudar os colonos em si, mas, ao contrário, o objetivo final desta ajuda e vitória seria o enaltecimento do “*propter nomen tuum*”, ou seja, um acréscimo, um enobrecimento do nome de

---

<sup>563</sup> A escolástica medieval e seus personagens históricos (principalmente a do séc. XII-XIII) ao tentar reconciliar as obras Aristotélicas com os preceitos cristãos, formularam uma série de doutrinas e teses teológicas que seriam apropriadas pelos dogmas da Igreja. São Tomás de Aquinas é um exemplo desses teólogos, tendo elaborado uma série de teses sobre diversas características da natureza Divina (ex. As Cinco Provas da Existência de Deus).

<sup>564</sup> VIEIRA, **Obras completas**, Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as da Holanda. Vol. V, tomo XV, p. 194. Sermão de número 194 da tabela.

<sup>565</sup> “Levanta-te, por que dormes, Senhor? Levanta-te e não nos desampares para sempre. Por que apartas teu rosto, e te esqueces da nossa miséria e da nossa tribulação? Levanta-te, Senhor, ajuda-nos, e resgata-nos por amor de teu nome”.

Deus e não do reino português<sup>566</sup>. Esta idéia e concepção será uma proposição recorrente e fundamental para a construção e elaboração dos inúmeros argumentos, que serão discutidos adiante, e que propõem dar sustentação a tese do sermão.

Recapitulam-se aqui dois dos alicerces principais utilizados por Vieira na formulação argumentativa de seu sermão. Primeiramente, Vieira acredita dispor de um conhecimento, ainda que básico e parcial, da natureza divina. *“Por mais que nós não saibamos entender vossas obras, por mais que não possamos alcançar vossos conselhos, sempre sois justo, sempre sois santo, sempre sois infinita bondade, e ainda nos maiores rigores de vossa justiça, nunca chegais com a severidade do castigo aonde nossas culpas merecem”*. E, em segundo lugar, Vieira trabalha em cima da certeza de que uma vitória portuguesa seria, fundamentalmente, um serviço prestado ao nome de Deus. *“E para mais obrigar ao mesmo Senhor, não protesta por nosso bem e remédio, senão por parte da sua honra e glória: Propter nomem tuum”*<sup>567</sup>. Ao considerar essas duas particularidades, Vieira meticulosamente organiza e dá arranjo a suas provas, e ele diz: *“esta é a traça de que usou para render vossa piedade”*, esclarecendo *“e desta usarei eu também hoje”*<sup>568</sup>.

Limitado por tempo e extensão, este trabalho extrairá e analisará apenas alguns dos muitos argumentos usados por Vieira na defesa de sua tese. Contudo, aponta-se que o “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as de Holanda” é um exemplar sermonístico rico em detalhes, sutilezas e também em expressões possantes que demonstram, não só a capacidade retórica deste brilhante orador sacro, como também revela em suas entrelinhas resquícios de uma medievidade que perdura, como se verá adiante.

Vê-se, na segunda parte do sermão em análise, Vieira argumentar, *“porque, ainda que da parte do povo havia muito grandes razões de ser castigado, da parte de Deus era maior a razão que havia*

---

<sup>566</sup> Apesar da União das Coroas Ibéricas, Vieira ainda mostra-se convicto do destino singular de Portugal.

<sup>567</sup> MURARO, V. F. **Padre Antônio Vieira**, *Op. Cit.*, p. 286: “Conclamando os súditos do reino de Portugal para a luta contra Castela e os holandeses, ou ao reivindicar a devolução das possessões coloniais após a Restauração, Vieira não foi impulsionado apenas por um nacionalismo ideológico, mas pela crença na revelação divina através da missão histórica dos lusitanos na preparação dos caminhos que conduziriam ao Quinto Império”.

<sup>568</sup> *Idem.*



*de o não castigar*”. Ou seja, o jovem jesuíta alega que embora Deus tenha motivo e direito de castigar os portugueses, por estes serem pecadores, ainda assim Ele deveria deter-se da aplicação desta punição, pois maior justificativa e benefícios teria Deus de os perdoarem. Vieira segue arguindo que se Deus não amparar os portugueses e ajudá-los a vencer as forças holandesas o resultado será no mínimo inquietante, afinal os luteranos e calvinistas, “já dizem que porque a sua, que eles chamam religião, é a verdadeira, por isso Deus os ajuda, e vencem; e porque a nossa é errada e falsa, por isso nos desfavorece, e somos vencidos”<sup>569</sup>. Deste ponto de vista, quanto mais derrotas os católicos acumulassem, mais desacreditada ficaria a sua fé. Este argumento e pensamento reforçam uma concepção medieval que analisa os resultados das batalhas, ditas religiosas, como afirmação ou comprovação da legitimidade da fé. Seguindo, pois, esta lógica, os resultados positivos, por parte dos holandeses, nas investidas bélicas, significariam uma legitimidade das religiões luteranas e calvinistas. Porém Vieira, que se vê mais iluminado, do que os gentios, por exemplo, mostra que isto seria um equívoco na interpretação dos acontecimentos históricos. O pregador explica que, na realidade, o que tem garantido as sucessões de vitórias holandesas não seria o fato de eles, os holandeses, serem merecedores de sucesso e muito menos um reconhecimento da fé protestante como sendo a verdadeira. O jesuíta vai pregar que o que garantiu o sucesso dos holandeses foi, primordialmente o castigo merecido pelos portugueses. “Já que o pérfido calvinista, dos sucessos que só lhe merecem nossos pecados”<sup>570</sup>.

Vieira dá continuidade a seu argumento e questiona “Pois, é possível, Senhor, que hão de ser vossas permissões argumentos contra vossa fé? É possível que se hão de ocasionar de nossos castigos blasfêmias contra vosso nome?”<sup>571</sup>. O pregador, através da formulação de uma dúvida, tenta mostrar a Deus, e ao público presente que, mais do que castigar os portugueses, Deus, ao conceder vitórias aos holandeses, estaria consentindo que os inimigos da fé católica coletassem argumentos e provas contra Ele mesmo. Neste sentido, Deus estaria fazendo do castigo aos portugueses, ou seja, da derrota portuguesa no campo de batalha, um motivo de blasfêmia contra Seu próprio nome. Vieira alerta ainda que ao desamparar os portugueses Deus estaria permitindo “Que diga o herege — o que treme de o pronunciar a língua

---

<sup>569</sup> *Idem.*

<sup>570</sup> *Idem.*

<sup>571</sup> *Idem.*

— *que diga o herege que Deus está holandês?*”<sup>572</sup>. Portanto, com base nesses fundamentos lógicos, Vieira prova que uma eventual vitória portuguesa seria “*pela honra do ‘vosso’ santíssimo nome (Propter nomen tuum)*”<sup>573</sup>. Afinal, mais do que prejudicar os portugueses, ou, mais do que castigá-los, Deus estaria prejudicando a si próprio, pois em última análise, Ele estaria permitindo que Seu nome fosse blasfemado.

Outro perigo que poderia advir de uma derrota portuguesa seria o futuro das almas dos gentios, que conseqüentemente resultaria em um risco para o plano do Quinto Império vieirense. Ciente disto Vieira intercede, “*Olhai Senhor, que vivemos entre gentios, uns que o são, outros que o foram ontem. E estes, que dirão? Que dirá o tapuia bárbaro, sem conhecimento de Deus? Que dirá o índio inconstante, a quem falta a pia afeição da nossa fé? Que dirá o etíope boçal, que apenas foi molhado com a água do Batismo, sem mais doutrina?*”<sup>574</sup>. Aqui se vê articulada novamente esta concepção medieval de que os resultados bélicos são reflexos da vontade divina. Nestas frases é possível também acompanhar como esta doutrina é transposta ou transferida aos índios. Se de fato os ameríndios acreditavam nesta visão da *ordine mundi*, não é objeto de pesquisa deste estudo, o que está sendo levado em consideração é o fato de que o autor deste sermão, não só afirma crer nela, como também atesta que assim acreditavam os gentios. E, tendo como base essa crença, Vieira sugere que esses gentios cujas almas acreditavam ser uma *tabula rasa* “*Dirão, pelos efeitos que vêem, que a nossa fé é falsa, e a dos holandeses a verdadeira, e crerão que são mais cristãos, sendo como eles*”<sup>575</sup>. E a perda da alma dos gentios para os hereges poderia colocar em risco, ou até mesmo culminar no fracasso do Reino de Deus na terra, e para Vieira, a perda deste Quinto Império seria contra a própria Providência Divina.

Com ar de indignação, Vieira questiona, “*Como é possível que se ponha Vossa Majestade irada contra estes fidelíssimos servos, e favoreça a parte dos infieis, dos excomungados, dos ímpios?*”<sup>576</sup>. Demonstrando dificuldade em compreender o favorecimento divino aos holandeses em detrimento do bem estar português, o pregador lança uma série de perguntas que têm como finalidade mostrar que as possíveis ofensas que os portugueses possam ter feito contra Deus não são tão

---

<sup>572</sup> *Idem.*

<sup>573</sup> *Idem.*

<sup>574</sup> *Idem.*

<sup>575</sup> *Idem.*

<sup>576</sup> *Idem.*

graves quanto às outras que Deus tenha recebido no passado de outros povos, ou até mesmo das que ele recebe dos holandeses. Portanto, argumentou Vieira, assim como Deus foi capaz de perdoar essas grandes ofensas no passado, Ele também há perdoar os portugueses neste momento. *“Se tão gravemente ofendido do povo hebreu por um que dirão dos egípcios lhe perdoastes, o que dizem os hereges e o que dirão os gentios não será bastante motivo para que vossa rigorosa mão suspenda o castigo e perdoe também os nossos pecados, pois, ainda que grandes, são menores?”*. A fim de especificar e dar mais robustez ao seu argumento, Vieira relata excertos bíblicos que evidenciam momentos onde o Criador tinha usado de Sua incompreensível bondade, e compara-os com os pecados portugueses:

Os hebreus adoraram o ídolo, faltaram à fê, deixaram o culto do verdadeiro Deus, chamaram deus e deuses a um bezerro, e nós, por mercê de vossa bondade infinita, tão longe estamos e estivemos sempre de menor defeito ou escrúpulo nesta parte, que muitos deixaram a pátria, a casa, a fazenda, e ainda a mulher e os filhos, e passam em suma miséria desterrados, só por não viver nem comunicar com homens que se separaram da vossa Igreja<sup>577</sup>

Em um segundo instante, ainda fazendo uso de um tom de revolta, Vieira demanda: *“Parece-vos bem, Senhor, parece-vos bem isto? Que a mim, que sou vosso servo, me oprimis e aflijais? E aos ímpios, aos inimigos vossos os favoreçais e ajudeis?”*, queixando-se *“Tão pouco é desterrar-nos por vós, e deixar tudo? Tão pouco é padecer trabalhos, pobreza e os desprezos que elas trazem consigo, por vosso amor? Já a fê não tem merecimento? Já a piedade não tem valor? Já a perseverança não vos agrada?”*<sup>578</sup>. Um dos grandes argumentos de Vieira neste sermão é questionar como seria possível Deus, que perdoou no passado pecados tão grandes, como que Ele agora seria incapaz de perdoar os pecados de um povo que, embora falho, tenha tentado sempre Lhe enaltecer. Este é um grande argumento de Vieira, porque vai focar na questão central da natureza divina. Vieira faz uso da lógica e pondera a seguinte situação: Se o Deus de hoje, que é imutável, é o mesmo Deus do passado, como que Ele poderia ter posturas tão inconsistentes, tão diferentes frente ao mesmo problema?

---

<sup>577</sup> *Idem.*

<sup>578</sup> *Idem.*

Como que de um lado Ele se mostra um Deus misericordioso capaz de perdoar os pecados alheios, e de outro ele se mostra irredutível e não misericordioso? Vieira questiona ainda, “*A vós, que sois a mesma bondade, parece-vos bem isto?*”<sup>579</sup>.

Se munindo retoricamente, o jovem jesuíta faz uso de uma seqüência lógica que tem como base passagens bíblicas referentes a Jó. A seqüência no “Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as de Holanda” segue a seguinte ordem: Quanto mais pecados os portugueses cometerem, mais pecados Deus terá para perdoar; quanto mais pecados Deus perdoar, maiores serão Suas demonstrações de Misericórdia; quanto mais Misericordioso Deus demonstrar ser, mais Ele mostrará sua grandeza e poder, ou seja, mais Ele enaltecerá Seu Próprio Nome. Portanto, no final último, até os pecados portugueses poderiam ser usados para enaltecer o nome de Deus. Em um só procedimento lógico Vieira amarra suas principais linhas argumentativas, de um lado a natureza divina com fortes traços de misericórdia. E do outro lado, os feitos portugueses, tanto os benevolentes quanto os malevolentes, seriam designados a servir o propósito de enobrecer o nome de Deus. Isto é, tanto os bons feitos portugueses, quanto os pecados portugueses, através da natureza misericordiosa de Deus, conduziria à um enaltecimento de Seu nome (*Propter nomen tuum*).

Seguindo este traço, Vieira alinha seu sermão pretendendo provar<sup>580</sup> a natureza misericordiosa de Deus, “*E como a grandeza da misericórdia divina é imensa, e a multidão de suas misericórdias infinitas, e o imenso não se pode medir, nem o infinito contar, para que uma e outra, de algum modo, tenha proporcionada matéria de glória*”<sup>581</sup>. Vieira insiste que somente uma grande quantidade e gravidade de pecados poderiam proporcionar a Deus uma oportunidade de provar a grandiosidade de Sua Misericórdia. Tanto que, “*importa à mesma grandeza da misericórdia que os pecados sejam grandes, e à mesma multidão das misericórdias que sejam muitos: Multum est enim*”. Para Vieira, os portugueses, por serem pecadores, poderiam tornar oportuno a Deus uma chance de poder mostrar seu valor

---

<sup>579</sup> *Idem*.

<sup>580</sup> Lembrando o conceito de *auctoritas* bíblica Vieira dá “provas” do poder misericordioso de Deus através de passagens bíblicas.

<sup>581</sup> VIEIRA, **Obras completas**, Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as da Holanda. Vol. V, tomo XV, p. 194. Sermão de número 194 da tabela.

misericordioso, “*Confesso, Deus meu, que assim é, e todos confessamos que somos grandíssimos pecadores*” explica-se Vieira, Porém, argumenta “*antes estes mesmos pecados, muitos e grandes, são um novo e poderoso motivo, dado por vós mesmo, para mais convencer vossa bondade*”. Nesta mesma linha de raciocínio, Vieira complementa, “*E que motivo posso eu oferecer mais glorioso ao mesmo nome, que serem muitos e grandes os nossos pecados? Propter nomem tuum, Domine, propitiaberis peccato meo: multum est enim*”<sup>582</sup>.

Conseqüentemente, e como o próprio Vieira afirma “*A maior força dos meus argumentos não consistiu em outro fundamento até agora, que no crédito, na honra e na glória de vosso santíssimo nome: Propter nomem tuum.*”, pois, “*quanto mais e maiores são os pecados que perdoa, tanto maior é, e mais engrandece e exalta seu santíssimo nome: Propter nomem tuum, Domine, propitiaberis peccato meo: multum est enim*”<sup>583</sup>.

Como já mencionado, Padre Vieira vai utilizar principalmente duas linhas argumentativas, uma que vai relacionar uma vitória portuguesa à um enaltecimento do nome de Deus “*Propter nomem tuum*” e outra que irá buscar essências da natureza divina que poderiam ser usadas para justificar um amparo divino aos portugueses. Essas duas linhas podem ser traçadas a remeter a uma concepção medieval sobre o mundo e sua organização, tanto secular quanto espiritual, pois as duas são reflexos de uma só unidade transcendente que se expressa através da Providência Divina. Portanto, quando Vieira põe em questão: “*Quando em tudo o mais foram eles (Holandeses) tão bons como nós, ou nós tão maus como eles, por que nos não há de valer pelo menos o privilégio e prerrogativa da fé? Em tudo parece, Senhor, que trocáis os estilos de vossa Providência e mudais as leis de vossa justiça conosco*”<sup>584</sup>, é de uma concepção medieval da *ordini mundi* que está sendo articulada. Vê-se expressa uma compreensão teológica da natureza divina que era tida como incontestável, mas que, segundo Vieira, entra em contradição com os fatos históricos que contextualizam o sermão. Como poderia o único ser Imutável mudar as leis de Sua Providência? Por isso, o jesuíta contesta, “*Reparai, Senhor, que não é autoridade do vosso divino tribunal, que saíam dele no mesmo caso duas sentenças tão encontradas*” enfatizando, “*Sois o mesmo, ou sois outro?*”<sup>585</sup>

---

<sup>582</sup> *Idem.*

<sup>583</sup> *Idem.*

<sup>584</sup> *Idem.*

<sup>585</sup> *Idem.*

Sendo assim, esta prédica vieirense que articula objetivos e lida com questões colonizadoras como, por exemplo, a disputa por terras do “*além mar*”, reflete também, mas não só, características de um *discurso* escatológico intimamente associado à uma medievalidade-cristã. Muitos dos argumentos estruturados pelo Padre Vieira podem ser traçados por um olhar historiográfico capaz de captar nesses fundamentos lógicos vestígios de um pensamento dito medieval. Ora, se por um lado, se interpreta, a partir desta fonte, que a linha tênue que separa o mundo moderno do medieval se enegrece com o fumo da indistinguibilidade, seria, por outro lado, plausível, e até prudente, cogitar a possibilidade de que esta linha simplesmente não exista. Logo, a historiografia cristã-medieval não se distingue de uma historiografia cristã-moderna, como se cada uma fosse uma entidade separada e independente da outra. Pelo contrário, elas fazem parte de um único *continuum* que se adapta as inúmeras descobertas do Novo Mundo e dos novos contextos. Neste sentido, os *sermões bélicos* medievais e modernos fornecem uma fonte bastante rica de onde é possível detectar e extrair aquilo que permanece e não se esvai com o tempo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aqui situam-se as considerações últimas sobre as *heranças* medievais do Padre António Vieira, que teriam sido em parte *herdada* pelas *memórias colectivas* que cintilaram nos varais dos diversos *lugares de memórias* pelos quais ele andou, passou e leu. Se por um lado o destemido jesuíta lutou contra a conservadora Inquisição, tão implacável contra as inovações, por outro, também tecia armas a favor de um regresso aos valores basilares do Cristianismo, os quais, em seu tempo, acreditava estarem sendo deturpados, distorcidos.

Ambíguo e polivalente, como os melhores autores sempre o são, António Vieira hoje é o autor do momento. Seus escritos resgatados e analisados sob as mais diversas óticas, esmiuçados, torcidos e revirados para se extrair deles todos os sumos possíveis. E os historiadores e literatos de algumas poucas poupas fazem mil jarras. E não erram, a verdade é que a ambigüidade permite mil leituras, mil interpretações, e neste sentido o leitor, acaba de ler apenas mais uma. Vêem em Vieira um precursor dos movimentos da interculturalidade<sup>586</sup>. E sim, há nele traços de interculturalidade, mas é preciso ter em mente sempre: Interculturalidade até que ponto? Precursor dos direitos humanos<sup>587</sup>, defensor dos judeus<sup>588</sup>, dos povos indígenas e tolerância? Até que

---

<sup>586</sup> CARDOSO. *Op. Cit.*, 2001, p. 61. “Referimo-nos àquela que faz dele o precursor da hoje designada mentalidade intercultural”<sup>586</sup>. E na página 61: «Vieira assumiu, então valores básicos de uma mentalidade nova em oposição à existente, de um ‘homem novo’ em contraste com o ‘homem do *stau quo ante*’ de características imobilistas. Salvaguardando o distanciamento das centenas de anos que nos separam, reconhecemos, assim, em Vieira o pioneirismo de uma mentalidade intercultural: despojamento material e intelectual, respeito pela alteridade, conhecimento das línguas dos povos autóctones, para com eles poder dialogar, para compreender as suas razões e as suas culturas; e ainda, para além das diferenças culturais, que o encontro de culturas é possível e desejável”.

<sup>587</sup> CASTRO, H. A problemática dos Direitos Humanos na crítica de Vieira à Inquisição. In: FRANCO, J.E. (Coord). **Entre a Selva e a Corte**: Novos Olhares sobre Vieira. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.

<sup>588</sup> AMORA. Introdução. In: VIEIRA, A. **Escritos instrumentais sobre os índios**. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, p. VI. “Ergueu-se Vieira como defensor dos judeus (cristãos-novos), dos indígenas e escravos,

ponto? Pois, o que denunciavam os seus sermões, é que seu interesse pela cultura alheia e defesa dos “outros” visava sempre reforçar sua visão cristã quinto-imperialista de inegável construção medieval.

Para o Padre Antônio Vieira, os indígenas não se constituíam simples e puramente de pessoas de uma determinada cultura, isto é, não eram um povo como qualquer outro. Não, os indígenas desempenhavam um papel específico na orbe cristã, e Vieira os via como humanos, mas não eram humanos iguais aos negros da África, ou como os europeus da Holanda, por exemplo. Cada ser humano descendia ou pertencia a um determinado grupo, e o tratamento humanitário do Vieira para com essas pessoas dependia, em larga escala, à qual grupo estas pessoas pertenciam. Portanto, ao se interessar pelas línguas ameríndias, não era um interesse meramente pela cultura em si. Aprender as línguas alheias o ajudava em suas missões e mostrou-se o caminho mais fácil e viável para a conversão universal. De igual modo, procedia seu justo tratamento para com os outros povos, ou o inverso, a aplicação da violência contra o “outro”.

Vieira acreditava que as pessoas cuja coletividade os colocavam na categoria de povos indígenas, descendiam das tribos perdidas de Israel. Uma, ou alguma, destas tribos conservaram-se isolada e deslocada nas Américas até 1500, a data determinada por Deus, na qual desde os primórdios dos tempos estava prescrita a sua “descoberta” pelos portugueses. É para Vieira como se os povos ou as nações indígenas, enquanto isoladas na América, permanecera ahistóricas, atemporais, na acepção de “fora do tempo”, “fora da história cristã” que se desenvolvia no continente europeu. Por serem povos fora da história, neste sentido, Vieira não os podia culpar por não aceitarem o Cristianismo (católico) ou mesmo por estranhar a presença dos portugueses. Afinal, de certa forma, as nações indígenas eram alheias à esses personagem e eventos históricos, não podendo por tanto reconhecer sua superioridade.

Ora, sem o contato prévio entre os ameríndios e os europeus, como poderia a violência dos cativos ou a guerra ser justificada? Para Vieira, não poderia:

[Os índios não eram] *escravos não, porque não são tomados em guerra justa e vassalos também não,*

---

combatendo ardorosamente os desmandos e cobiça dos colonizadores portugueses”.



*porque assim como espanhol ou o genovês, cativo em Argel, é contudo vassalo do seu rei e da sua república, assim o não deixa de ser o índio, posto que forçado e cativo, como membro que é do corpo e da cabeça política da sua nação, importando igualmente para a soberania da liberdade tanto a coroa de penas como a de ouro, e tanto o arco como o ceptro.*<sup>589</sup>

Além do mais, o tratamento justo dos índios era essencial para garantir sua proximidade junto aos portugueses para que, através da convivência, esses pudessem se apropriar do *modus operandi* e *pensandi* da sociedade cristã-católica e realizar a profética conversão plenária.

Para Vieira, cada povo, cada nação tinha sua especificidade na História, que novamente, para ele era a história dos desígnios de Deus. Neste sentido, não bastava ser descrente, não bastava ser infiel para se mover *guerra justa* contra os mesmos, antes, era preciso analisar o específico de cada povo e seus antecedentes históricos. E como, de modo geral, os ameríndios nada tinham feito de injurioso contra os portugueses, nem a escravidão e nem a guerra estavam justificadas, sendo somente permitida a guerra quando ouvesse um ataque prévio.

Com relação ao grupo dos cristão-novos, não faria sentido sua não defesa. A perseguição e discriminação aos recém-convertidos judeus quedava totalmente descabida, especialmente tendo em vista os objetivos quinto-imperialistas do Padre Antônio Vieira, pois esses atos de violência certamente inibiriam o processo conversor<sup>590</sup>.

---

<sup>589</sup> VIEIRA, A., “Voto Sobre as Dúvida dos Moradores de São Paulo” In: \_\_\_\_\_. **Obras Escolhidas:** em Defesa dos Índios. Volume V, obras várias III. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951, p. 341

<sup>590</sup> O autor Pedro Calafate faz uma importante consideração sobre o modo como Vieira pensava a questão da tolerância, e como esta também era fruto de uma dimensão histórica: “Em todo o caso, os episódios em que os ensinamentos da experiência que o tempo encerra assumem uma dimensão mais sublime são os que se referem àquela que é porventura a vertente mais actual da obra de Vieira: refiro-me ao tema da tolerância, que desenvolve tanto a respeito dos índios do Brasil, como sobretudo em crítica aos métodos da Inquisição, no quadro de uma política ignóbil para com os cristãos-novos. Do que é antigo, diz o jesuíta, apenas importa imitar o que a razão e a experiência mostram ser justo e bom, quanto ao resto, deve ser alterado e corrigido. Vimos acima, na crítica que dirigia a D. Pedro II, que o passado se assume como modelo do presente, concepção que é quase tão antiga

Aos judeus retém-se outra categoria, ou concepção de tratamento. Sendo povo e religião do próprio Cristo, esses compartilhavam a crença no Antigo Testamento. Acredita-se que Vieira, através de trocas e contatos com os mais renomados teólogos judaicos de seu tempo, esperava decifrar alguns dos mistérios bíblicos, principalmente aqueles relacionados às passagens proféticas. Para além disso, o retorno de ambos os cristãos-novos e os judeus ao reino português poderia servir de apoio econômico para a expansão lusa. Já que “*as armas com que o mundo faz maior guerra aos homens, são as riquezas*”<sup>591</sup>. Por essas razões, crê-se que a problemática da dissimulada conversão dos cristãos-novos e a rejeição de Jesus Cristo como o Messias por parte dos judeus não era fator primordial, ou melhor, prioritário, para a instauração do Quinto Império. Pelo contrário, visando este fim último, esses dois grupos poderiam ser ao reino de Portugal de extrema valia.

Já os negros escravizados são, nos *Sermões* do Vieira, enquadrados em uma outra categoria, e talvez por isso tenha tomado sua defesa “menos apaixonadamente”<sup>592</sup>. Vieira, ao longo de seus sermões, nunca condenou a escravidão, nem mesmo a indígena<sup>593</sup>. Aliás,

---

como a própria história. No entanto, isso não implica que se não abram caminhos de inovação e de mudança. Deveria aplicar-se este princípio desde logo à designação de cristão-novo, pois que nos ensina a razão natural que todas as coisas vão fazendo velhas com o tempo.” CALAFATE, P. Expressões da temporalidade em António Vieira. In: MENDES, M.V.; PIRES, M.L.G.; MIRANDA, J.C. **Vieira Escritor**. Lisboa: Cosmos, 1997, p. 192.

<sup>591</sup> VIEIRA, **Obras completas**, Sermões. *Op. Cit.*, 1959. Sermão de S. Roque: Pregado no aniversário do nascimento do Príncipe D. Afonso, na capela real, em 1644, dia em que se celebrava a festa de S. Roque. Vol III, tomo VIII, p. 77. Sermão de número 100 na tabela.

<sup>592</sup> BELCHIOR, M. L. Vieira Revisitado. In: **Vieira Escritor**, *Op. Cit.*, 1997, p. 17. “Vieira foi um *homo universalis*: calcorreou a Europa, como político; congeminou salvar economicamente Portugal com o retorno dos judeus e seus bens a Portugal; pregou na corte de Cristina da Suécia, em Roma; carteu-se com personalidades de grande relevo e conhecia como poucos a sociedade do seu tempo; foi pregador áulico e missionário no Brasil. Aqui tomou a defesa dos índios e, em certa medida, menos apaixonadamente embora, a dos negros”

<sup>593</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão da Epifania: Pregado na Capela Real no Ano de 1662. Vol. I, tomo II, p. 45. Sermão de número 12 da tabela. “Não é minha tenção que não haja escravos; antes procurei nesta corte, como é notório e se pode ver da minha

certamente que a escravidão para Vieira, não era um mal em si. A escravidão não só era permitida por Deus, como também fora utilizado pelo Mesmo como forma exemplar de castigo, quando puniu seu povo com o cativo babilônico<sup>594</sup>. Da mesma forma que Deus castigou os judeus, que era “o seu povo escolhido”, poderia também aplicar este mesmo castigo à outros, sendo a escravidão aplicável à qualquer povo,

---

proposta, que se fizesse, como se fez, uma junta dos maiores letrados sobre este ponto, e se declarassem como se declararam por lei (que lá está registrada) as causas do cativo lícito. Mas porque nós queremos só os lícitos, e defendemos os ilícitos, por isso nos não querem naquela terra, e nos lançam dela”.(...) “Os escravos lícitos e sem Demónio são muito poucos; os ilícitos e com o Demónio são quantos eles querem cativar, e quantos cativam: e como o seu interesse (posto que interesse infernal) consiste em terem escravos com o Demónio, por isso querem antes o Demónio que os Apóstolos, e por isso os lançam de si: Quia exivit spes quaestus eorum, perdixerunt Paulum et Silam”.

<sup>594</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão do Quarto Sábado da Quaresma: Pregado na Igreja de Nossa senhora da Ajuda da Baía, no Ano de 1640. Vol. I, tomo III, p. 382. Sermão de número 35 da tabela. “*De maneiras, que por esta e outras revelações alegadas, nos consta (o que de outro modo se não podia saber) que Deus na sua mente divina, como dizíamos, e nos decretos altíssimos da sua Providência tem taxado a cada cidade, reino, província e nação, certa medida de pecados, aos quais infalivelmente se segue o castigo, tanto que se encheu, e antes de estar cheia, não. E neste caso do cativo de Babilônia notam graves autores, e fazem uma advertência, a qual eu não devo passar em silêncio, pelo muito que nos pode importar. Durou aquele cativerio setenta anos, depois dos quais foram os judeus restituídos à pátria; mas tão pouco emendados e lembrados do primeiro castigo, que dali a pouco tempo começaram outra vez a encher a medida com tal excesso, que depois de estar cheia de todo, os castigou Deus, com outro cativo e transmigração universal, não de sentença, nem de setecentos anos, mas dos que hoje vão continuando, e são já mil e quinhentos e setenta e sete, sem se saber quantos serão ainda. Disse que essa advertência nos podia também importar a nós, que já creio me tereis entendido. No ano de 1624, castigou Deus a Baía com a entregar aos Holandeses, posto que não passou o cativo de um ano, como já passa de nove o de Pernambuco. De então pra cá é certo (ainda mal) que os pecados começaram outra vez a encher a segunda medida, e se dão tanta pressa, que não sei como não está já cheia. Na nossa mão está fazer que se não encha de todo, porque as asas do minhoto andam já tão perto, que não será necessário à Divina Justiça mandá-las vir de Amestardão*”.

qualquer nação, independente de raça ou descendência. Inclusive, os portugueses da Bahia, porquanto “encheram a medida” de pecados, foram castigados por Deus, permanecendo um ano sob cativoiro holandês. Tanto que um dos maiores receios do Padre Antônio Vieira era o desvio moral tomado por alguns portugueses que poderia provocar mais uma vez a ira de Deus.

Crer-se tratar de uma concepção da escravidão aos moldes de sua teologização do *inferno*. Vê-se-a no “Quarto Sermão” da série dos sermões morais<sup>595</sup>, que da mesma forma como “*Deus por sua imensidade não só esteja no Céu, senão também no Inferno*”, como “*todos o sabeis, e credes: Si ascendero in Coelum, tu illic es; se descendero in Infernum, ades*”, que igualmente Deus teria de estar na *escravidão*. Como um tipo de castigo imposto por Deus, a *escravidão* desempenhava um papel fundamental na restauração da harmonia, da mesma forma que o *Inferno* o fazia. Tanto que Vieira afirma, “*assim como a culpa sem castigo é a maior dissonância, assim o castigo junto com a culpa é a maior harmonia*”. Com mais agravo, Vieira não só acreditava que o inferno era benéfico, como também o julgava beatífico já que “*o mal daquele Inferno é mal de pena, que sendo justa, é bem (...) aquele Inferno serve a Deus, e está da parte de Deus (...) aquele Inferno é santo porque castiga o pecado*”<sup>596</sup>.

Igualmente, pode-se pensar que a escravidão para Vieira detinha os mesmos princípios, que aliás são os princípios da guerra e da paz em que os pecados são punidos restaurando a harmonia universal, e onde esta punição contém em si propriedades santificas. Os negros, diferentemente dos indígenas, vinham de um continente notório pelas injúrias causadas aos ibéricos, como espólios de *guerras justas*, seu cativoiro era legitimado. Porém, para Vieira, a escravidão não era carta branca para os maus tratos que tanto homens, quanto mulheres e crianças daquele continente padeciam. A *escravidão* era um instrumento de castigo, mas diferentemente do *inferno* onde as penas são eterna e irremediáveis, a escravidão tinha um potencial penitencial. Prova disto era que ambos, o povo judaico e os colonos da Bahia, foram libertos de seus respectivos cativoiros temporais. Logo, o mesmo poderia vir a suceder aos escravos africanos.

Por isso, Vieira acreditava que a contrição e a conversão verdadeiras poderia levar, mesmo quando considerados enquanto grupo,

<sup>595</sup> VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. *Discurso* Quarto. Vol. V, tomo XIV, p. 247. Sermão de número 192 da tabela.

<sup>596</sup> *Idem*.

à absolvição das culpas e finalmente à liberdade, condições ideais para a realização do Quinto Império. Ou seja, a *escravidão* era ao mesmo tempo um instrumento de castigo, porquanto suas características de expiação, e também um meio de redenção porquanto disponibilizava aos escravos a catequização e conversão. Segue-se daqui, pois, suas críticas severas aos colonos quando estes obrigavam seus escravos a trabalharem nos horários missais, fatores que influenciavam de forma negativa o processo de redução dos cativos ao Catolicismo.

Em contrapartida, a categoria para a qual Vieira se mostrou menos tolerante, foi sem dúvida para com os hereges, principalmente da vertente protestante. Tratavam-se de pessoas que romperam com o Catolicismo e por conseguinte com o papa, fragilizando e pondo em risco todo o projeto quinto-imperialista onde a figura papal desempenhava papel de destaque. Ao pecado da apostasia, Vieira mostrou total rigor, justificando inclusive total violência contra os protestantes. Estes hereges compunham-se de pessoas que não aceitavam a doutrinação católica não por não a compreenderem, muito menos por a desconhecerem, mas sim por a renegarem. À esses a conversão era inaplicável.

Em virtude de tais considerações, é necessário, ao se tratar de conceitos de guerra e da aplicação da violência por parte do Padre Antônio Vieira, ter em mente as diversas categorias de grupos, povos, gentes e/ou nações. O tratamento justo da pessoa não era de aplicação indiscriminada. Há-de se ter presente que o tratamento “humanitário” ou pacífico com o “outro” dependia muito da origem da pessoa e dos antecedentes históricos de seu grupo. No entanto, quaisquer dessas categorias que se colocassem no caminho de seu projeto quinto-imperialista, não há, da parte de Vieira, intensidade de demonstrações de tolerância para com o “outro”, tanto que ele incita:

*Grande ânimo, valentes soldados, grande confiança, valeroso Portugueses, que assim como vencestes felizmente estes inimigos, assim haveis de vencer todos os demais; que, como são vitórias dadas por Deus, este pouco sangue, que derramastes em fê de seu poderoso braço, é prognóstico certíssimo do muito que haveis de derramar vencedores: não digo sangue de católicos, que espero em Deus que se hão-de desapaixonar muito cedo nossos competidores, e que em vosso valor e em seu desengano, hão de estudar a verdade de nossa justiça; mas sangue de hereges na Europa, sangue de mouros na África,*

*sangue de gentios na Ásia e na América, vencendo e sujeitando todas as partes do Mundo a um só império, para todas em uma coroa as meterem gloriosamente debaixo dos pés do sucessor de S. Pedro*<sup>597</sup>.

Com efeito, em virtude de sua visão-mundo altamente hierárquica<sup>598</sup> e ordenada, nem a aplicação da violência, nem sua concepção de *paz* era em termos absoluto, aquilo que Vieira considerava *paz* era uma especificidade de *paz*, era a *paz* cristã, católica, onde “Portugal é apresentado como uma espécie de Cristo coletivo, eleito por Deus, pregador do Reino, mártir dos homens, triunfante da subjugação da morte”<sup>599</sup>. Nesta busca e instauração desta *paz* vieiriana o papado estaria responsável por liderar o mundo espiritual enquanto Portugal carregaria a espada temporal, estando a cargo da aplicação da violência para retificação e restauração da justiça quando preciso fosse. No entanto, neste processo, existe uma ordem de prioridade, tanto que Vieira diz “*porém o império temporal, que primeiro há-de sujeitar a potência do Turco, e depois a contumácia de todos os outros inimigos do nome cristão, e por fim não violenta, mas voluntariamente há-de render o resto do Mundo, não pode ser sine manibus, senão com mãos,*

---

<sup>597</sup> VIEIRA, **Obras completas**, Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão dos Bons Anos: Pregado em Lisboa, na Capela Real, no Ano de 1641. Vol. I, tomo I, p. 341. Sermão de número 11 na tabela.

<sup>598</sup> Prova desta visão hierárquica é seu sermão Post Epiphaniam: “*E se este natural apetite de quererem os homens sempre mais do que podem, nem na soberania dos que podem tudo se farta; que será daí abaixo desde os maiores entre os grandes, até o mínimos entre os pequenos? O oficial pode viver como oficial, e quer viver como escudeiro: o escudeiro pode viver como escudeiro, e quer viver como fidalgo: o fidalgo pode viver como fidalgo, e quer viver como Título: o Título pode viver como Título, e quer viver como príncipe. E que se segue deste tão desordenado querer? O menos é que quererem o que não podem, venham na não poder o que podiam. Quanto sobe violentamente o querer para cima, tanto desce sem querer o poder para baixo*”. VIEIRA, **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão da Terceira Dominga: Post Epiphaniam: Pregado na Sé de Lisboa. Vol. I, tomo II, p. 106. Sermão de número 14 da tabela.

<sup>599</sup> FRANCO, E. Projeto de cidadania do futuro: Quinto Império como possibilidade de um Mundo Novo segundo Vieira. In: ALEIXO, J.C.B. (org.). **Viera: Vida e Palavra**. São Paulo: Loyola, 2008, p. 139.

*e muito fortes*”<sup>600</sup>. Ou seja, em um primeiro passo, existe a necessidade de sujeitar outros povos através das guerras; enquanto em um segundo passo, onde haveria a rendição voluntária, é preciso usar a “mão-forte”, até mesmo como garantia desta rendição. Cumpre dizer que da ostentação daquilo que Vieira chamou de “*mãos, e muito fortes*” brotaria uma *paz* onde o medo e a violência seria usada para sua manutenção.

Se por um lado a *paz* para Vieira era um ideal universal; por outro, o uso da força não estava estirpado, já que havia, como dever português, a necessidade de manutenção constante afins de garantir a contínua soberania do Quinto Império e a perpetuidade da paz. Portanto, a *paz* que Vieira tanto desejava não significava um mundo não-violento, até porque a violência é parte inegável do homem desde os tempos do pecado original, e Vieira concordava com esta visão agostiniana. Logo, até o Juízo Final, Portugal já instituído como o Quinto Império estaria responsável por manter a harmonia deste mundo recém convertido. E, embora este sentido de *paz* possa parecer contraditório, não o é. Assim, até nos dias correntes sabe-se que de paz em paz há grandes diferenças.

Mantendo em mente os conceitos medievais já discutidos, pede-se a licença do leitor para uma comparação entre algumas posições do Padre António Vieira e as recentes considerações do Presidente Barack Obama em seu *discurso* de aceitação do Prémio Nobel<sup>601</sup>. O viés político<sup>602</sup> de Vieira e o tema da paz faz pertinente esta comparação, e conduz à uma avaliação sobre alguns dos principais fatores que devem constar em qualquer reflexão sobre o tema da *guerra*. Não foi no mundo medieval, nem nos tempos do Vieira e muito menos o é hoje a *paz absoluta* a solução para a *guerra*.

Reconhece-se, de imediato, a importância do uso da violência na construção da paz, quando o galardoado com o Prémio Nobel da Paz

---

<sup>600</sup> VIEIRA, **Obras completas**, Sermões, *Op. Cit.*, 1959. *Discurso* apologético: Oferecido secretamente à rainha nossa senhora para alívio das suas saudades, depois do falecimento do príncipe D. João, primogênito de SS. Majestades. Vol. V, tomo XV, p. 64. Sermão de número 198 da tabela.

<sup>601</sup> OBAMA, B. H., *Nobel lecture by Barack H. Obama, Oslo, 10 December 2009: A Just and Lasting Peace*. Disponível em [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/peace/laureates/2009/obama-lecture\\_en.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2009/obama-lecture_en.html). Acesso em: 22 Dezembro 2011.

<sup>602</sup> BAPTISTA, M.M., FRANCO, J. E.,; **Padre António Vieira**: Imperador da Língua Portuguesa. Lisboa: Correio da manhã, 2008, p.18. “A companhia de Jesus queria-o no púlpito onde parecia pertencer naturalmente, mas a sua motivação profunda, a sua paixão era a política e todo o tempo lhe estava tomado pelas ocupações mundanas”.

é “*the Commander-in-Chief of the military of a nation in the midst of two wars*”<sup>603</sup>. O Presidente dos Estados Unidos da América sabia de sua responsabilidade e da parte que teve no envio de tropas; mulheres e homens que possivelmente estariam confrontados com a tarefa de matar, ou com a possibilidade de serem mortos em combate. Sabia também o presidente da relação íntima entre a guerra e a paz. E, de certa forma, compartilhava a crença com o Padre António Vieira de que a guerra, de uma forma ou de outra, apareceu com o primeiro homem. Discursou inclusive, em sua preleção, sobre o processo histórico que levou a moralização da guerra e ao conceito de *guerra justa*<sup>604</sup>.

Embora Obama admita e admire os esforços não-violento de líderes como Mandela, Ghandi e King, a verdade é que como Chefe de seu Estado ele não pode se abster do uso da violência e da guerra. Obama pauta esta postura naquilo que para ele é uma realidade irrefutável, a de que o mal existe. Isto é, ele apropria-se de termos habitualmente relacionados às questões de fê, e a título de exemplo, entre outros, ele reitera que movimentos pacíficos não poderiam ter detido o mal inerente aos exércitos de Hitler durante a Segunda Guerra Mundial. Obama não considera essa posição como sendo cínica, para ele ela é apenas um reconhecimento da história e das imperfeições do homem e dos limites da razão<sup>605</sup>.

---

<sup>603</sup> “Comandante-Superior de um exército no meio de duas guerras”. (Tradução da autora da tese).

<sup>604</sup> Texto original no inglês: “Still, we are at war, and I’m responsible for the deployment of thousands of young Americans to battle in a distant land. Some will kill, and some will be killed. And so I come here with an acute sense of the costs of armed conflict – filled with difficult questions about the relationship between war and peace, and our effort to replace one with the other. Now these questions are not new. War, in one form or another, appeared with the first man. At the dawn of history, its morality was not questioned; it was simply a fact, like drought or disease – the manner in which tribes and then civilizations sought power and settled their differences. And over time, as codes of law sought to control violence within groups, so did philosophers and clerics and statesmen seek to regulate the destructive power of war. The concept of a “just war” emerged, suggesting that war is justified only when certain conditions were met: if it is waged as a last resort or in self-defense; if the force used is proportional; and if, whenever possible, civilians are spared from violence”.

<sup>605</sup> Texto original no inglês: “Evil does exist in the world. A non-violent movement could not have halted Hitler’s armies. Negotiations cannot convince al Qaeda’s leaders to lay down their arms. To say that force may



A conclusão de Obama, perante o mal, perante a imperfeição do homem e o limite da razão é que sim, instrumentos de guerra têm uma parte na preservação da paz, ainda que esta verdade coexista com outra, a de que não importe o quão justificada a guerra, ela sempre será uma tragédia humana<sup>606</sup>. Considerações consistentes com as afirmações vieirianas de que “é a guerra aquela calamidade composta de todas as calamidades”<sup>607</sup>. Diante desta reflexão, Barack Obama direciona seus esforços na tentativa de reconciliação dessas duas aparentemente irreconciliáveis verdades – a guerra é, as vezes necessária, e em algum nível é também a expressão da insensatez humana. Para Obama, com base nas inspirações do Presidente Kennedy, a resposta para o desafio estaria no sentido conferido ao conceito de paz, o qual para ele seria preciso ser redefinida em termos mais atingíveis -- “a more practical, more attainable peace, based not on a sudden revolution in human nature but on a gradual evolution in human institutions”<sup>608</sup>. Ou seja, a definição de paz terá necessariamente de levar em conta a natureza humana tal como ela é, falha. Não se pode pregar aspirações no idílico, é preciso reconhecer o mal que pode surgir no homem.

Em virtude das limitações indicadas é preciso então buscar por um determinado tipo de paz, ou uma certa “natureza da paz”. Não a *paz* absoluta e inatingível da não-violência, mas sim a *paz* da violência controlada, em termos vieirianos “*mãos, e muito fortes*”. Somente controlando a violência, através do uso justo da violência, pode a *paz* ser

---

sometimes be necessary is not a call to cynicism – it is a recognition of history; the imperfections of man and the limits of reason”.

<sup>606</sup> Texto original no ingles: "So yes, the instruments of war do have a role to play in preserving the peace. And yet this truth must coexist with another – that no matter how justified, war promises human tragedy. The soldier's courage and sacrifice is full of glory, expressing devotion to country, to cause, to comrades in arms. But war itself is never glorious, and we must never trumpet it as such”.

<sup>607</sup> VIEIRA, A. **Obras Completas**. Sermões, *Op. Cit.*, 1959. Sermão Histórico e Panegírico nos Anos da Rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia. Vol. V, Tomo XIV, p. 361. Sermão de número 196 na tabela.

<sup>608</sup> Texto original no ingls: “So part of our challenge is reconciling these two seemingly irreconcilable truths – that war is sometimes necessary, and war at some level is an expression of human folly. Concretely, we must direct our effort to the task that President Kennedy called for long ago. "Let us focus," he said, "on a more practical, more attainable peace, based not on a sudden revolution in human nature but on a gradual evolution in human institutions." A gradual evolution of human institution”.

justa e perpétua. “Paz justa”? Sim, “paz justa”<sup>609</sup>, pois segundo Obama existe a paz injusta, onde a violência não se manifesta através de guerras e agressões físicas visíveis, mas onde existe a opressão da liberdade de expressão, do culto, e entre outros, da cultura<sup>610</sup>. Porém, cumpre não esquecer que Vieira não trabalhou com o mesmo conceito de *paz*. A *paz* vieiriana seguia preceitos estritos, homogêneo, que deveria ser observado por todos sem espaço para interpretações extra dogmáticas. Nos ideais do Padre António Vieira a obediência ao papado deveria ser absoluta, a soberania do Império Português inquestionável, e a adesão às doutrinas católicas imprescindível.

No entanto, reitera-se que tanto para António Vieira quanto para Barack Obama é necessário o uso da violência para aquilo que cada um define como *paz*. Porquanto a definição de *paz* do Presidente Obama requer que esta seja garantida por uma aliança de nações que praticam e fazem valer os estatutos previstos na Declaração Universal dos Direitos dos Homens<sup>611</sup>; para Vieira este penhor do uso justo da violência e da guerra se daria através do Quinto Império Português praticando e fazendo valer os princípios do Catolicismo.

O divagar sobre o *discurso* de aceitação do Prémio Nobel da Paz, na conclusão de uma tese sobre sermões medievais e vieirienses pode parecer descontextualizado, mas ele não o é. Trata-se de uma reflexão que viola os enquadramentos, e que permite expressar, através de uma terminologia que motiva o leitor de hoje, os anseios e receios que há muito acompanham a humanidade. Mas, porquanto, quebram-se as molduras que encadeiam o passado no passado, não é possível nesse movimento de quebra, romper totalmente com o *continuum* histórico. Admitindo na história várias camadas sobrepostas, dialogar os atuais critérios de aplicação da violência, ou de definição da paz com aqueles do medievo e da modernidade é reconhecer as *permanências*, admitindo

---

<sup>609</sup> Texto original no inglês: “This brings me to a second point – the nature of the peace that we seek. For peace is not merely the absence of visible conflict. Only a just peace based on the inherent rights and dignity of every individual can truly be lasting”.

<sup>610</sup> Texto original no inglês: “I believe that peace is unstable where citizens are denied the right to speak freely or worship as they please; choose their own leaders or assemble without fear”.

<sup>611</sup> Texto original no inglês: “It was this insight that drove drafters of the Universal Declaration of Human Rights after the Second World War. In the wake of devastation, they recognized that if human rights are not protected, peace is a hollow promise”.

semelhanças com os homens e mulheres de ontem. Se ao olhar para a atual conjuntura da política externa mundial é possível avaliar a complexidade dos temas e tramas que acompanham a discussão sobre a violência e a paz, então será possível importar ao estudo do passado empatia o suficiente para compreender como alguns personagens históricos problematizaram a questão.

As guerras sinalizam rupturas, porquanto geralmente se localizam no *acontecimento*, mas as guerras sinalizam também as *permanências* porquanto seus fundamentos, sobretudo os legitimadores, se localizam nas *estruturas*. Neste sentido, a tentativa ou os argumentos usados para legitimar atos de violência provaram ser campo ideal para um estudo pautado na teoria braudeliana da *longa duração*. O traçar nos *discursos* bélicos, sobretudo nos sermões, os movimentos multiseculares, possibilitou a verificação de vestígios do medievo nos sermões modernos, o que por sua vez, reforça a teoria de Jacques LeGoff sobre a *longa Idade Média*.

No entanto, esta tese não se limitou apenas em pontuar esses vestígios medievais, ela foi atrás da resposta de como estes vestígios teriam chegado ao pensamento vieiriano. Nesta investida constatou-se que não foi o Padre Antônio Vieira que fez um exercício de recuo ao medievo buscando ali as bases para seus argumentos. Pelo contrário, viu-se que o Padre Antônio Vieira não se distanciava, ou melhor, não se considerava distante deste passado medieval, tanto que para ele heróis aos moldes de Nuno Álvares Pereira ainda poderiam ressurgir em um futuro próximo. O que se verificou foi que através de histórias oficiais e orais e por meio de contatos com diversos grupos sociais, Vieira se *apropriou* de determinados *lugares de memória*, fazendo uma combinação única o que lhe conferiu uma *memória* singular, embora sempre recheada de *memórias coletivas*. Por vezes apreendida consciente ou até mesmo inconscientemente, o processo de constituição da *memória* vieiriana, apesar da forte carga medieval, não se trata de uma reciclagem do passado. As análises de seus escritos em comparação com os sermões medievais sugerem que não foi Vieira quem foi ao passado, mas que o passado é que chegou até Vieira por meio de *memórias herdadas*.

Se a tese pareceu repetitiva ao leitor, mostrando sempre os mesmos teores em ambos os sermões medievais e os vieirianos, então ela atingiu seu objetivo. Pois buscou-se também mostrar a repetitividade dos conceitos bélicos e de semânticas como *guerra justa*, *cruzadas*, *guerra contra o infiel*, entre outras.

A princípio julgou-se que, pela fama de defensor dos índios que Vieira sempre importou, que ele encontraria pouco espaço para o uso da violência, e que tenderia para posturas mais pacifistas, o que não se verificou. Surpreendeu, pois, seus clamores por guerra e pelo sangue do inimigo. Clamores estes que não pareceram estratégias de sobrevivência frente às tendências da época. Isto porque a guerra e a violência desempenhavam um papel central naquele que foi o projeto e objetivo principal de vida – o Quinto Império. Com efeito, António Vieira assume o uso da violência como estratégia de redução e conversão desses povos ao Cristianismo e como ferramenta de eliminação dos inimigos da Igreja Católica. Em virtude de tais necessidades, interessante foi observar seus critérios diferenciados de aplicação da violência e do cativeiro aos diversos povos que surgiram na orbe cristã no alvorecer dos “Descobrimentos”. *Herdando* a lógica por trás da historiografia universal medieval cujos propósitos são transcendentais e escatológicos, a aplicação da violência, tanto no cativeiro quanto nas guerras, foi determinada pela genealogia dos povos e as diferenças entre eles. Embora em seu próprio contexto e especificidade histórica, ao fim, ao cabo, considera-se comprovada a tese de que há vestígios do medievo nos *Sermões* do Padre António Vieira.

## FONTES

BANDARRA, G. E. **Trovas do Bandarra**. Porto, Imprensa Popular de J. L. de Souza, Nova Edição, 1866.

**A CONQUISTA de Lisboa aos Mouros: Relato de um Cruzado**. Tradução de Aires A. Nascimento. Lisboa: Instituto Português do Livro e das Bibliotecas, 2001.

*Chronica Regiae Coloniensis Continuatio prima*, s.a.1213, MGH SS XXIV 17-18, Trad. James Brundage, **The Crusades: A Documentary History**. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1962.

**CRÔNICA do Condestabre de Portugal**. Edição Comemorativa da Inauguração das Novas Instalações da Biblioteca Nacional de Lisboa. Lisboa: Ministério da Educação Nacional, 1969.

**CRÔNICAS dos Sete Primeiros Reis de Portugal**. Edição de Carlos da Silva Tarouca. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1952. Vol. I & II.

LOPES, F. **Cronica Del Rei Dom Joham I**: de Boa Memória e dos Reis de Portugal o Decimo. Parte Primeira. Edição de Anselmo Braancamp Freire. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1977.

\_\_\_\_\_. **Cronica Del Rei Dom João I**: da boa memória. Parte Segunda. Edição de William J. Entwistle. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1977.

\_\_\_\_\_. **Crónica De D. Fernando**. Edição de Giuliano Macchi. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1975.

\_\_\_\_\_. **Crónica do Senhor Rei Dom Pedro Oitavo Rei Destes Regnos**. Porto: Livraria Civilização (Biblioteca Histórica – Série Régia).

PINA, R. **Crônicas**: (D. Duarte e D. Afonso V). Coleção “Tesouros da Literatura e da História”, introdução e revisão de Manuel Lopes de Almeida. Porto, Lello & Irmão- Editores, 1977.

VIEIRA, A. **Escritos Instrumentais sobre os Índios**. Ensaio Introdutório de José Carlos Sebe Bom Meihy. São Paulo, EDUC, 1992.

\_\_\_\_\_. **Sermões: Problemas Sociais e Políticos do Brasil**. 2 ed. Seleção de textos, apresentação, introdução e notas por Antônio Soares Amora, São Paulo, CULTRIX, 1981.

\_\_\_\_\_. **Obras Completas: Sermões**. Prefaciado e revisto pelo Ver. Padre Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão, 1959, 15t.

\_\_\_\_\_. - **Coleção Brasil 500 anos: De Profecia e Inquisição/Antonio Vieira**. Prefaciado por Alfredo Bosi. Brasília: Senado Federal, 1998. XLIV, 278p.

ZURARA, G. E. **Crónica da Tomada de Ceuta por El Rei D. João I**. Edição de Francisco Maria Esteves Pereira. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.

ALBURQUEQUE, R. **As represálias**: estudo de história do direito português (sécs. XV-XVI). Vol. I. Lisboa: Ed. do A., 1972.

ALVES, G. Duas Palavras de Apresentação. In: VIEIRA, A. **Obras completas**. Sermões. Porto: Lello & Irmão, 1959, Vol. I, Tomo I.

ALVES, J.L. **Ética e Contrato Social**. Lisboa: Edições Colibri, 2005.

\_\_\_\_\_. A Guerra da Restauração (1640-1668) no Teatro de Operações Transmontano: através das “memórias arqueológico-históricas do Distrito de Bragança” por Francisco Manuel Alves (Abade de Baçal). **Revista Militar**, nº 2446, Dec. 2005b, p. 1155.

AMADO, T. **Fernão Lopes contador de história**: sobre a crónica de D. João I. Lisboa: Estampa, 1991.

AMORA, A.S. **Sermões**: Problemas sociais e políticos do Brasil. São Paulo: Editora Cultrix, 2000.

\_\_\_\_\_. Introdução. In: VIEIRA, A. **Escritos instrumentais sobre os índios**. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, p. VI.

ANTONIL, A. J. **Cultura e Opulência do Brasil**: [1711]. (Introdução e notas de André Mansuy Diniz Silva). São Paulo, Edusp, 2007

ANTUNES, J. et al. (Eds). **Dicionário de história religiosa de Portugal**. 4 Vols. Lisboa: Circulo de Leitores, 2000 – 2001.

ARIÈS, P. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

AUTOR desconhecido 1. **Crónica do Condestabre de Portugal**. Ed. Comemorativa da Inauguração das Novas Instalações da Biblioteca Nacional de Lisboa. Lisboa: Ministério da Educação Nacional, 1969.

AUTOR desconhecido 2. **The conquest of Lisbon**: De Expugnatione Lyxbonensi. Trans. Charles Wendell David. New York: Columbia University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. **A conquista de Lisboa aos Mouros**: Relato de um Cruzado. Trad. Aires A. Nascimento. Lisboa: Instituto Português do Livro e das Bibliotecas, 2001.

AUTOR desconhecido3. **Cronica do Condestabre de Portugal**. Ed. Comemorativa da Inauguração das Novas Instalações da Biblioteca Nacional de Lisboa. Lisboa: Ministério da Educação Nacional, 1969. Folha II.

AUTOR desconhecido 4. **Crónica dos sete primeiros reis de Portugal**. Edição de Carlos da Silva Tarouca. Vol. I. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1952.

ASSUNÇÃO, P. **Negócios Jesuíticos**: o cotidiano da administração dos bens divinos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_. O pensamento económico do António Vieira: um mar de pensamentos na busca de soluções para Portugal. In: FRANCO, J.E (Org.). **Entre a selva e a corte**: novos olhares sobre Vieira. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.

BALDWIN, J. W. **The scholastic culture of the Middle Ages**: 1000-1300. Prospect Heights IL: Waverland Press, 1971.

BAKER, E. O Conceito de Império. In: BAILEY, C. **O legado de Roma**. Editor. Cyril Bailey. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1992, p. 61-106.

BANDARRA, G. E. **Trovas**. Porto: Imprensa Popular de J. L. de Souza, Nova Edição, 1866.

BASEVORN, R. *Formae Praedicandi* (1322). In: MURPHY, J. **Rhetoric in the Middle Ages**: a history of rhetorical theory from St. Augustine to the Renaissance. Los Angeles: University of California Press, 1974.

BEESELAAR, J. V. D. **O Sebastianismo**: História Sumária. Lisboa: Biblioteca Breve, CLP, 1987.

\_\_\_\_\_. **Antônio Vieira**: profecia e polêmica. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

BELCHIOR, M. L. Vieira Revisitado. In: MENDES, M.V.; PIRES, M.L.G.; MIRANDA, J.C. **Vieira Escritor**. Lisboa: Cosmos, 1997.

BERGSON, H. **Matéria e Memória**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 84.



BORGES, P.A.E. **A plenificação da História em Padre António Vieira**: Estudo sobre a ideia de Quinto Império na Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício. Lisboa: IN-CM, 1995.

BOSI, A. Vieira e o Reino deste Mundo. In: VIEIRA, P.A. **De Profecia e Inquisição**: Coleção Brasil 500 Ano, Edições eletrônicas. Brasília: Senado Federal, 2001.

BRAUDEL, F. Histoire et sciences sociales: la longue durée. In: \_\_\_\_\_. **Écrits sur l'histoire**. Paris: Flammarion, 1969.

\_\_\_\_\_. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época da Filipe II**. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

\_\_\_\_\_. **Civilização Material, Economia e Capitalismo**: séculos XV-XVIII. Volume 1: As estruturas do cotidiano. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

BURKE, P. História como memória social. In: \_\_\_\_\_. **Variedades de história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000, p. 67-89.

CALAFATE, P. Expressões da temporalidade em António Vieira. In: MENDES, M.V.; PIRES, M.L.G.; MIRANDA, J.C. **Vieira Escritor**. Lisboa: Cosmos, 1997.

CARDOSO, M.M.L. **António Vieira**: pioneiro e paradigma de interculturalidade. Lisboa: Chaves Ferreira, 2001, p. 15.

CASTRO, H. A problemática dos Direitos Humanos na crítica de Vieira à Inquisição. In: FRANCO, J.E. (Coord). **Entre a selva e a corte**: novos olhares sobre vieira. Lisboa: Esfera do Caos. 2009, p.211.

CHARTIER, R. **Cultura Escrita, Literatura e História**. Porto Alegre: ARTMED Editora, 2001.

CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A. **Dicionário de Símbolos**. 13. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

CLAUSEWITZ, C. V. **Da Guerra**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

COELHO, M. F. A longa Idade Média: de Portugal medieval ao Brasil colônia. In: **Ata da VII Semana de Estudos Medievais**, vol. 1, 2010, Brasília. Por uma longa duração. Perspectivas dos estudos medievais no Brasil. Brasília : Casa das Musas, 2009.

CONNORS, R. J., CORBETT, P. J. E. **Classical rhetoric for the modern student**. 4 ed. Oxford: Oxford University Press, 1999.

CORÈDON, C.; WILLIAMS, A. **A Dictionary of Medieval Terms and Phrases**. Cambridge: D. S. Brewer, 2004.

COSTA, R. L. S. **A guerra na Idade Média**: estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica. Rio de Janeiro: Edições Paratodos, 1998.

COWDREY, H. E. J. Pope Gregory and Martyrdom. In: BALAR, M.; KEDAR, B.Z.; RILEY-SMITH, J. (orgs.). **Dei gesta per Francos**: crusade studies in honour of Jean Richard. Ashgate: Ashgate Publishing Limited, 2001, p. 3-11.

\_\_\_\_\_. Pope Urban II's Preaching of the First Crusade. In: MADDEN, T.F. **The Crusades**: The Essential Readings. Vermont: Blackwell Publishers, 2002.

DELGADO, I. **Escritores políticos de Seiscentos**. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1986.

DUBY, G. **Ano 1000 ano 2000**: na pista de nossos medos. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

EISENBERG, J. A justificação da escravidão no direito natural tomista In: \_\_\_\_\_. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontro culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

ELIAS, N. **O Processo Civilizador**: Uma história dos costumes. Vol 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

\_\_\_\_\_. **The Germans**: power struggles and the development of habitus in the 19th and 20th centuries. Cambridge: Polity Press, 1996.

FERNÁNDEZ, F. J. G. La imagen de Hispania y los hispánicos a finales de la Antigüedad: Las Historiae Adversum Paganos de Paulo Orosio. **Conimbriga**, n. 44, 2005, p. 281–300

FERREIRA, A. B. H. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.

FRANCE, J. Patronage and the Appeal of the First Crusade. In: MADDEN, T.F. (org.). **The Crusades**: The Essential Readings. Oxford: Blackwell Publishers, 2002, p. 194-207.

FRANCO, J. E. **O Mito dos Jesuítas**: em Portugal, no Brasil e no Oriente (Século XVI a XX). Lisboa: Gradiva Publicações, 2006.

\_\_\_\_\_. Estudo introdutório: messianismo e joaquinismo em Portugal de D. Afonso Henriques ao sebastianismo. In: PAIVA, S. **Tratado da Quinta Monarquia**. Coordenação de José Eduardo Franco. Lisboa: IN-CM, 2006.

\_\_\_\_\_. Projeto de cidadania do futuro: Quinto Império como possibilidade de um Mundo Novo segundo Vieira. In: ALEIXO, J.C.B. (org.). **Vieira: Vida e Palavra**. São Paulo: Loyola, 2008.

\_\_\_\_\_.; REIS, B.C. S. Introdução. In: PAIVA, F.S. **Tratado da Quinta Monarquia**. Coordenação de José Eduardo Franco. Lisboa: IN-CM, 2006.

\_\_\_\_\_.; TAVARES, C. C. **Jesuítas e Inquisição**: cumplicidades e confrontações. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2007.

\_\_\_\_\_.; BAPTISTA, M.M.; **Padre António Vieira**: Imperador da Língua Portuguesa. Lisboa: Correio da manhã, 2008.

FRIGHETTO, R. A longa Antiguidade Tardia: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico. In: **VII Semana de Estudos Medievais**, 2010, Brasília. Por uma longa duração. Perspectivas dos estudos medievais no Brasil. Brasília : Casa das Musas, 2009. V. 1, p. 101-112.

FRUM, D. **The Right Man**: An Inside Account of the surprise presidency of George W. Bush. New York: Random House, 2003.

FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**: uma idéia para uma história universal. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GARCÍA-FITZ, F. **La Edad Media**: Guerra y Ideología: Justificaciones religiosas y jurídicas. Madrid: Silex Ediciones, 2003.

GARCIA-MARQUES, L. Influência social. In: VALA, J.; MONTEIRO, M.B. **Psicologia Social**. 3a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vertice, 1990.

\_\_\_\_\_. **Les Cadres Sociaux de la Mémoire**. Paris: Albin Michel, 1994.

HELINAND of Froidmont. **The Verses on Death**. Kalamazoo: Cistercian publications, 2006.

HIESTAND, R. The Papacy and the Second Crusade. In: HOCK, M.; PHILLIPS, J. **The Second Crusade**: scope and consequences. Manchester: Manchester University Press, 2001, p. 32-53.

HÖFFNER, J. **Colonização e Evangelho**: ética da colonização espanhola no século de ouro. 2 ed. Rio de Janeiro: Presença Edições, 1977.

HONKO, L. The Problem of Defining Myth. In: DUNDES, A. (Org.). **Sacred Narratives**: Readings in the Theory of Myth. Edição de Alan Dundes. Berkeley: University of California Press, 1984.

KAEUPER, R. W. **Chivalry and Violence in Medieval Europe**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

KEEN, M. **Medieval Warfare**: A History. New York: Oxford University Press Inc., 1999.

KRUS, L. Crônica de Portugal de 1419. In: LANCIANI, G.; TAVANI, G. **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Editorial Caminho, 1993.

LANCIANI, G; TAVANI, G. **Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Editorial Caminho, 1993.

LE GOFF, J. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

\_\_\_\_\_. Idades Míticas. In: **Enciclopédia Einaudi**. Vol. 1: memória e história. Lisboa, IN-CM, 1997, p. 312-338.

\_\_\_\_\_. **Uma longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LEITE, S. S.J. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. 7 Vols. Civilizações Brasileiras: Rio de Janeiro, 1938

**LIFE application study Bible**: new living translation. Illinois: Tyndale House Publishers, Inc., 1996.

LIMA, L. F. S. **Padre Vieira**: sonhos proféticos, profecias oníricas: o tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier Dormindo. São Paulo: USP/FFLCH, 2004.

LISBOA, J. F. **A vida do Padre Antonio Vieira**. São Paulo: Gráfica Editora Brasileira, 1970.

LIVERMORE, H. The “Conquest of Lisbon” and its Author, **Portuguese Studies**, nº 6, 1990, p. 1-16.

LOIOLA, S. I. **Exercícios espirituais**. Braga: Livraria A. I., 1999.

\_\_\_\_\_. **Autobiografia**. Braga: Editorial A.O., 2005

LOPES, A. **Vieira, o Encoberto**: 74 anos da evolução da sua utopia. Cascais: Principia, 1999.

LOPES, F. **Crónica do Senhor Rei Dom Pedro Oitavo Rei Destes Regnos**. Edição de Damião Peres, Biblioteca Histórica – Série Régia. Porto: Livraria Civilização, 1965.

\_\_\_\_\_. **Crónica de D. Fernando**. Ed. Giuliano Macchi. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1975

\_\_\_\_\_. **Crónica Del Rei Dom João I**: de boa memória e dos Reis de Portugal o decimo. Parte Primeira. Ed. Anselmo Braancamp Freire. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1977.

\_\_\_\_\_. **Crónica Del Rei Dom João I, da boa memória**. Parte Segunda. Ed. William J. Entwistle. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1977.

LOPES, J. M. M. **Ratio Studiorum**: um modelo pedagógico por José Manuel Martins Lopes [S. J.]. Braga: Faculdade de Filosofia de Braga, Universidade Católica Portuguesa, Edições Alcalá, 2008.

LÖWITH, K. **Meaning in History**: the theological implications of the philosophy of history. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

MAIER, C.T. **Crusade propaganda and ideology**: model sermons for the preaching of the cross. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MARQUES, A. H. **Breve História de Portugal**. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

MARQUES, João F. A cronologia da pregação de Vieira. In: MENDES, M.V.; PIRES, M.L.G.; MIRANDA, J.C. **Vieira Escritor**. Lisboa: Cosmos, 1997.

\_\_\_\_\_. MARQUES, J.F. **A parenética portuguesa e a dominação filipina**. Lisboa, INIC, 1986.

\_\_\_\_\_. Escrita, impressão e cronologia da pregação de Vieira. In: VIEIRA, A. **Morte e Sepultura**: Oratória Fúnebre. Introdução, Seleção, Organização e Notas de João Francisco Marques. Porto: Figueirinhas, 2009.

\_\_\_\_\_. O Pulpito Barroco Português e os seus Conteúdos Doutrinários e Sociológicos: a pregação seiscentista do Domingo das Verdades. **Via Spiritus**, n. 11, 2004, p. 111-148.

MARQUES, J. F (Org.). **A Utopia do Quinto Império e os Pregadores da Restauração**. Vila Nova de Famalicão: Quasi, 2008.

MARTINS, A.R. **Origens teológicas do conceito moderno de soberania**. Covilhã: Lusofia-Press, 2010, p. 9. Disponível em "[http://www.lusosofia.net/textos/martins\\_antonio\\_origens\\_teologicas\\_do\\_conceito\\_moderno\\_de\\_soberania.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/martins_antonio_origens_teologicas_do_conceito_moderno_de_soberania.pdf)", acesso em 15 de dezembro de 2011.

MATTOS, H. A Escravidão Moderna nos Quadros do Imperio Português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, J. L.; BICALHO, M. F.; GOUVÊA, M. F (Orgs.). **O Antigo Regime nos Trópicos: A Dinâmica Imperial Portuguesa: Séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. V. I, p. 141-162.

MEIHY, J. C. S. B. Ensaio introdutório. In: VIEIRA, A. (Org.). **Escritos instrumentais sobre os índios**. São Paulo: Loyola, 1992.

\_\_\_\_\_. A Ética Colonial e a Questão Jesuítica dos Cativeros Índio e Negro. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 23, 2000, p. 9-27.

MENDES, M. V. **Sermões do Padre António Vieira**. 3 ed. Lisboa: Editorial Comunicação, 1987.

MIRANDA, M; SOARES, N. C.; URBANO, C. M. **Actas do Colóquio Internacional LATINEUROPA: Latim e Cultura Neolatina no Processo de Construção da Identidade Europeia**. 9 e 10 de Novembro de 2006, Coimbra, 2008.

MONTEIRO, J. G. **A Guerra em Portugal: nos finais da idade media**. Lisboa: Editorial Noticias, 1998.

\_\_\_\_\_. **Fernão Lopes: Texto e Contexto**. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1998.

MONTEIRO, J. M. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. 2ª ed. Tomo I: A-D. Edições Loyola: São Paulo. 2004.

MORRAL, J. B. **Political Thought in Medieval Times**. 3rd ed. London: Hutchinson and Co., 1971.

MOURÃO, J.A. A Doutrina Política de Tomás de Aquino. Revista Aquinata, **ISTA**, s.d., Disponível em: [http://triplov.com/ista/aquino/aquino\\_politica.htm](http://triplov.com/ista/aquino/aquino_politica.htm), acessado em 15 de dezembro de 2011.

MOURÃO, J.A.; FRANCO, J.E. **A influência de Joaquim de Flora em Portugal e na Europa**: escritos de Natália Correia sobre a utopia da Idade Feminina do Espírito Santo. Lisboa: Roma Editora, 2005.

MURARO, V. F. **Padre Antônio Vieira**: navegante do profetismo. Tese (doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, USP, 1998.

\_\_\_\_\_. **Padre Antônio Vieira**: retórica e utopia. Florianópolis: Insular, 2003.

MURPHY, J. **Rhetoric in the Middle Ages**: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance. Los Angeles: University of California Press, 1974.

NASCIMENTO, C.R. D.; MARASCHIN, L.T.; ROSSATTO, N.D. **Evangelho eterno**: a hermenêutica condenada. Filosofia Unisinos, vol. 11, n. 3, p. 298-339, set/dez, 2010.

NEVES, J.A.N. A Influência do P.e Antônio Vieira no Sebastianismo Brasileiro. In: MARTINS, J. C. O. **Padre Antônio Vieira**: Colóquio. Braga: UCP/Faculdade de Filosofia, 2009.

NORA, Pierre. NORA, P. **Les Lieux de le Memoire**. Vol.1. Paris: Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, dez 1993, p. 07-28.

PACHECO, M.C. Santo Antônio de Lisboa. In: CALAFATE, P (org.). **História do Pensamento Filosófico Português**. Vol. I. Lisboa: Coimbra, 1999.

PAIS, F.Á. Multiplas espécies de guerras. In: \_\_\_\_\_. **Estado e Pranto da Igreja**. Livro II, vol. V, art. XLVI, letra I. Lisboa: Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1995, p. 505.

PAIVA, S. **Tratado da Quinta Monarquia**. Coordenação de José Eduardo Franco. Lisboa: IN-CM, 2006.

PEDROSO, S. **Antonio Vieira e l'impero universale: La Clavis Prophetarum e i documenti inquisitoriali**. Roma: Sette Città, 2005.

PEREIRA, V.S. *Hispani Omnes Sumus?* Os Nacionalismos de André de Resende e Bartolomeu de Albornoz. In: SOARES, N.N.C.; MOREDA, S.L. **Gênese e Consolidação da Ideia de Europa**. Vol. IV: Idade Média e Renascimento. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

PERNOUD, R. **O Mito da Idade Média**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1978.

PERRONE-MOISÉS, B. Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial. In: CUNHA, M. C. (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992. p. 115-132.

PINA, R. Crônicas (D. Duarte). In: ALMEIDA, M. L. (Org.). **Colecção tesouros da literatura e da história**. Porto: Lello & Irmão Eds., 1977.

PIRES, A. M. D. **Sebastião e o Encoberto**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982.

PHILILIPS, J. Ideas of Crusade and Holy War in *De Expugnatione Lyxbonens* (The Conquest of Lisbon). In: SWANSON, R.N (Org.). **The Holy Land, Holy Lands, and Christian History**. Woodbridge: The Bodley Press, 2000, p. 123-161.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

REEVES, M. **Influence of prophecy in the later Middle Ages**: a study in joachimism. London: Oxford University Press, 1969.

RICHARD, J. **L'esprit de la Croisade**. La Tour-Maubourg: Les Éditions du Cerf, 2000.

RILEY-SMITH, L.; RILEY-SMITH, J. **The Crusades**: idea and reality: 1095-1274. London : Hodder Arnold, 1981.

RILEY-SMITH, J. Crusading as an act of love. In: MADDEN T. F. (org.). **The Crusades**: The Essential Readings. Oxford: Blackwell Publishers, 2002.

SALDANHA, A. V. D. **Da Ideia de “império” na obra do padre Antonio Vieira S.J.** Ensaio sobre o universalismo e o pensamento jurídico político hispânico de Seiscentos. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche 1988



SANTOS, B. S. A exatidão do erro. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 8 de out. 2006, Folha Opinião, p. A3

SANTOS, F. O Percurso Formativo de Vieira no Colégio da Bahia: A Formação no Brasil do Imperador de Língua Portuguesa. Atas/Anais 2010. **10.º Encontro da Lusofonia – 5.º Encontro Açoriano**. Lagoa: Câmara Municipal da Lagoa, 2010, p. 134-135.

\_\_\_\_\_.; FRANCO, J. E. A Globalização do Ensino da Companhia de Jesus: Os Curricula dos Jesuítas e a grande revolução pedagógica na Época Moderna. **Atas/Anais do 16.º Colóquio da Lusofonia – 7.º Encontro Açoriano**. Santa Maria-Açores: Câmara Municipal de Vila do Porto-Santa Maria, 2011.

SANTOS, L.R. Republicanismo e cosmopolitismo: a contribuição de Kant para a formação da idéia moderna de federalismo. In: LEAL, E.C. (Org.). **O federalismo europeu: história, política e utopia**. Lisboa: Edições Colibri, 2001, p. 35-69.

\_\_\_\_\_. **Melancolia e Apocalipse**: Estudos sobre o pensamento português e brasileiro. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2008.

SARAIVA, A. J. **O Discurso Engenhoso**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1980.

SERRÃO, J.; MARQUES, A. H. O. (Org.). **Nova História da Expansão Portuguesa**: O Império Luso-Brasileiro, 1620-1750. Lisboa: Editorial Estampa. Vol. VII, 1991

SILVA, L. C. Cristianismo e história: Orósio. In: CALAFATE, P (org.). **História do Pensamento Filosófico Português**. Vol. I. Lisboa: Coimbra, 1999.

STOCK, B. **The Implications of Literacy**: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

STRICKLAND, M. **War and Chivalry**: The Conduct and Perception of War in England and Normandy, 1066-1217. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

TAGORE, R. **A Religião do Homem**. Trad. prof. Hermógenes. Rio de Janeiro: Distribuidora Record de Serviços de Imprensa S. A., 1931, p. 22.

TORRES RODRÍGUEZ, C. **Paulo Orosio**: su vida y sus obras. 1ª Ed. A Coruña: Fundación Pedro Barrie de la Maza Conde de Fenosa, 1985.

VIEIRA, A. **Obras Completas**: Sermões. Prefaciado e revisto pelo Rev. Padre Gonçalo Alves. Porto: Lello & Irmão, 1959. 15t.

\_\_\_\_\_. **Livro antepimeiro da história do futuro**. Edição de José van den Besselaar. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1983.

\_\_\_\_\_. **Escritos instrumentais sobre os índios**. Ensaio introdutório de J.C.S.B. Meihy; seleção de textos de C. Giordano. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992.

\_\_\_\_\_. “Voto Sobre as Dúvida dos Moradores de São Paulo” In: \_\_\_\_\_. **Obras Escolhidas**: em Defesa dos Índios. Volume V, obras várias III. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1951.

VOVELLE, M. **Ideologias e mentalidades**. São Paulo: Brasiliense, 1987, p.19.

ZURARA, G. E. **Crónica da Tomada de Ceuta por El Rei D. João I**. Ed. Francisco Maria Esteves Pereira. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915.

## TABELAS

VOLUME I – TOMO I			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*1	Sermão da Sexagésima: Pregado na Capela Real, no Ano de 1655	Pregação	3
2	Sermão da Primeira Domingo do Advento: Pregado na Capela Real, no Ano de 1650	Juízo Final; Ressurreição Universal	39
3	Sermão da Primeira Domingo do Advento: Pregado na Capela Real, no Ano de 1652	Juízo Final	67
4	Sermão da Primeira Domingo do Advento	Impérios; Tempo; História Universal	109
*5	Sermão da Segunda Domingo do Advento	Justiça vs. Injustiça; Justiça Divina	159
6	Sermão da Terceira Domingo do Advento	Juízo de Cada Um Para Consigo; “Quem sois? Quem dizeis que sois?”	187
*7	Sermão da Terceira Domingo do Advento	Ofícios; Pretendentes	217
*8	Sermão da Quarta Domingo do Advento	Chamar os diferentes Juízos a juízo; Penitência	245

VOLUME I – TOMO I			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*9	Sermão do Nascimento do Menino Deus	Cristo como Orador Supremo; A Arte da Oratória	277
10	Sermão Doméstico na Véspera da Circuncisão do Senhor: Pregado no Ano de 1689, na véspera da Circuncisão e Nome de Jesus, em que na Companhia do mesmo nome se renovam os votos religiosos	Voto de Obediência	295
*11	Sermão dos Bons Anos: Pregado em Lisboa, na Capela Real, no Ano de 1641	Joanismo; Quinto Império	315

VOLUME I – TOMO II			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*12	Sermão da Epifania: Pregado na Capela Real no Ano de 1662	Causa Indígena	1
*13	Sermão de Dia de Reis: Pregado este Sermão no Colégio da Baía, na festa que fez o marquês de Montavalião em acção de graças pelas vitórias e felizes sucessos dos primeiros seis meses do seu governo, no ano de 1641	Guerra	63
*14	Sermão da Terceira Domingo (Post Epiphaniam): Pregado na Sé de Lisboa	Guerra; Política; Economia	101
*15	Sermão das Quarenta Horas: Sermão Pregado em Lisboa, na igreja de S. Roque, no ano de 1642	Tempo; Profecia	135
16	Sermão de Quarta-Feira de Cinza:  Pregado em Roma na Igreja de Santo António dos Portugueses, no Ano de 1672	“Sois pó, e em pó vos haveis de converter”.	167
17	Sermão de Quarta-Feira de Cinza: Sermão pregado em Roma, na Igreja de Santo António dos Portugueses, em 15 de Fevereiro, do ano de 1673	Morte; Suicídio	191

VOLUME I – TOMO II			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*18	Sermão de Quarta-Feira de Cinza: Para ser pregado na Capela Real (Sermão que nunca foi Pregado)	“A morte que tanto tememos, deve ser a amada, e a vida, que tanto amamos, deve ser a temida”	225
*19	Comento ou Homilia sobre o Evangelho da Segunda-Feira da Primeira Semana da Quaresma	Misericórdia; Majestade de Cristo vs. Majestade de Reis; *Julgamento da Nação Portuguesa como Salvadora do Mundo; Distinção entre os Homens; O Porquê das Mulheres se Salvarem mais que os Homens	255
*20	Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma: Pregado no Convento de Odivelas, no Ano de 1644	Amor; Ódio	279
*21	Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma: Pregado em Lisboa, Na Capela Real, no Ano de 1649	Amor ao Inimigo	307
*22	Sermão da Primeira Sexta-Feira da Quaresma: Pregado na Capela Real, no Ano de 1651	São os Reis Obrigados a Amar Seus Inimigos?	343
23	Sermão da Primeira Domingo da Quaresma: Pregado em Lisboa, na Capela Real, no Ano de 1655	Tentações	379

VOLUME I – TOMO II			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
24	Sermão da Primeira Domingo da Quaresma: Pregado na Igreja de Santo António dos Portugueses em Roma	Tentação da Ambição do Eclesiástico	413

VOLUME I – TOMO III			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*25	Sermão da Primeira Domingo da Quaresma: Pregado na Cidade de São Luis do Maranhão, no ano de 1653	Escravidão	1
26	Sermão da Segunda Domingo da Quaresma: Pregado na Capela Real, no Ano de 1651	<i>Auctoritas</i> ; 3 Leis: Natureza, Escrita, Graça;	23
27	Sermão da Segunda Domingo da Quaresma	Glórias da Terra (Falsa) vs. Glórias do Céu (Verdadeira)	53
28	Sermão na Segunda Feira depois da Segunda Domingo da Quaresma: Pregado em Torres Vedras, andano o autor em Missão no ano de 1652	Pecado de se Apartar de Deus; Penitência	89
*29	Sermão da Segunda Quarta-Feira da Quaresma: Pregado na Misericórdia da Baía, no Ano de 1638	Ira de Deus; Deus Irado	139
30	Sermão da Terceira Domingo da Quaresma: Pregado na Capela Real, no Ano de 1655	Confissão; Pecado; Demónio; Guerra (pequeno trecho sobre como no ócio da paz se medra mais que nos trabalhos da guerra)	171
*31	Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma: Pregado na Capela Real, no Ano de 1651	Guerra (pequeno trecho sobre ambição)	217



VOLUME I – TOMO III			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*32	Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma: Pregado na Capela Real, no Ano de 1669	Mal despachado (nomeado); Pregação; Papel do Pregador	249
33	Sermão da Terceira Quarta-Feira da Quaresma: Pregado na Capela Real, no Ano de 1670	Pretendentes; Não	277
*34	Sermão do Demónio Mudo: Pregado no Convento de Odivelas, Religiosas do Patriarca S. Bernardo, no Ano de 1661	Demónio; Guerra ; Ordem Beneditina; Exorcismo; Vaidades do Mundo	317
*35	Sermão do Quarto Sábado da Quaresma: Pregado na Igreja de nossa Senhora da Ajuda da Baía, no Ano de 1640	Protestantismo; Pecado; Castigo; Guerra como Castigo	353
36	Sermão do Sábado Quarto da Quaresma: Pregado em Lisboa no Ano de 1652	Tentações que Partem dos Homens;	397

VOLUME II – TOMO IV			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*37	Sermão da Quarta Domingo da Quaresma: Pregado na Igreja da Conceição da Praia na Baía, no ano de 1633	Guerra	1
38	Sermão da Quarta Domingo da Quaresma: Pregado em Lisboa na Capela Real, no ano de 1655	Retiro Espiritual; Recolher-se; Política Humana vs. Política Gentílica	15
*39	Sermão da Quarta Domingo da Quaresma: Pregado na Matriz da cidade de S. Luis do Maranhão, no Ano de 1657	O Corpo; Como Alcançar Bens Temporais; Guerra; Escravidão	51
40	Sermão da Quinta Terça-Feira da Quaresma: Pregado em Roma, em Italiano à Rainha da Suécia	Obrar para os Olhos dos Homens vs. Os Olhos de Deus vs. Obrar Para Deus	75
41	Sermão da Quinta Quarta-Feira da Quaresma: Pregado na Misericórdia de Lisboa, no Ano de 1669	Cegueira Física vs. Cegueira Espiritual; Objetivo da Monarquia Portuguesa	87
42	Sermão da Quinta Domingo da Quaresma: Pregado na Catedral de Lisboa, no Ano de 1651	Crer em Cristo vs. Crer a Cristo; Protestantismo (Pequeno Trecho)	121

VOLUME II – TOMO IV			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*43	Sermão da Quinta Domingo da Quaresma: Pregado na Igreja Maior da Cidade de S. Luís do Maranhão no Ano de 1654	“A verdade que vos digo, é que no Maranhão não há verdade”; Combate Contra os Colonos	153
44	Sermão da Quinta Domingo da Quaresma: Pregado em Lisboa, no Ano de 1655	“Os Cristãos Erram em Não Concordar a Sua Vida com a Sua Fé”; Relato de Viagem (Pequeno Trecho); Herege, Relíquia ao Mar	179
*45	Sermão da Sexta Sexta-Feira da Quaresma: Pregado na Capela Real, no Ano de 1662	Propriedades do Conselho; Portugal; Quinto Império	213
46	Sermão do Sábado antes da Domingo de Ramos: Pregado na Igreja de Nossa Senhora do Desterro, na Baía, No Ano de 1634	Julgamentos Feitos com Base na Inveja	239
47	Sermão de Dia de Ramos: Pregado na Matriz do Maranhão, no Ano de 1656	Como os Cristãos Devem se comportar Durante a Semana Santa; Cristãos vs Hereges no Comportamento	261
48	Sermão do Mandato: Pregado em Lisboa, no Hospital Real, no Ano de 1643	Os Remédios do Amor: Tempo, Ausência, Ingratidão, Melhorar de Objecto	287

VOLUME II – TOMO IV			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
49	Sermão do Mandato: Pregado em Lisboa, na Capela Real, no Ano de 1645	Só Cristo Amou, Porque Amou Sabendo; Só os Homens foram Finamente Amados, Porque Foram Amados Ignorando	323
50	Sermão do Mandato: Pregado em Lisboa na Capela Real, no Ano de 1650	“Maior fineza foi em Cristo o ausentar-Se, que o morrer”	355
51	Sermão do Mandato, Concorrendo no mesmo dia o da Encarnação: Pregado na Misericórdia de Lisboa às 11 da manhã, no Ano de 1655	Mistério da Encarnação; Mistério do Verbo	391
52	Sermão Segundo do Mandato: Pregado no mesmo dia, na Capela real às três horas da tarde	Mistérios do Cenáculo; Mistério do Horto	431

VOLUME II – TOMO V			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
53	Sermão do Mandato: Pregado em Roma, na Igreja de Santo António dos Portugueses, no Ano de 1670	“Amou Cristo tanto aos homens que chegou por eles a apartar-se deles”	1
54	Sermão das Dores da Sacratíssima Virgem Maria, Depois da Morte de seu benditíssimo Filho: Pregado em Lisboa, na igreja de santa Mónica, e a Religiosas de Santo Agostinho, no Ano de 1642	“O Filho e a Mãe nesta hora partiram entre si o inferno: o Filho descendo ao lugar, e a Mãe padecendo as dores”, Penas do Inferno	27
55	Prática Espiritual da Crucificação do Senhor: Feita no colégio da Companhia de Jesus, em São Luís de Maranhão	“Assim os nossos corações lugares de abominação e torpeza, se transformarão em lugares de pureza e santidade, se nós pusermos hoje e fixarmos bem neles um Cristo crucificado”.	37
*56	Sermão do Bom Ladrão: Pregado na Igreja da Misericórdia de Lisboa, no Ano de 1655	“Em vez de os reis levarem consigo os ladrões ao paraíso, os ladrões são os que levam consigo os reis ao inferno”, Restituição; Lei da Graça vs.	55

VOLUME II – TOMO V			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
		Natural	
57	Sermão das Lágrimas de S. Pedro: Pregado na catedral de Lisboa, em segunda-feira da Semana Santa, no Ano de 1669	“Porque ajuntou logo a natureza nos mesmos olhos dous efeitos tão contrátio – ver e chorar”; Pecado; Arrependimento	93
58	Sermão na Madrugada da Ressurreição: Pregado em Belém do Grão-Pará	Aonde estava Jesus resuscitado? (Com a sua Mãe)	119
59	Sermão da Ressurreição de Cristo Senhor Nosso	“É grande madrugador o amor, porque quem tem cuidados não dorme”; Amor	133
60	Sermão da Ressurreição de Cristo: Pregado na matriz da cidade de Belém do Pará no Ano de 1658	Cristo morto e Cristo resuscitado faz pasmar; As maneiras de buscar a Cristo	175
*61	Sermão da Primeira Oitava da Páscoa: Pregado na Capela Real, no Ano de 1647	História; História Portuguesa	195

VOLUME II – TOMO V			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*62	Sermão da Primeira Oitava da Páscoa: Pregado na Matriz da cidade de Belém do Grão-Pará, no ano de 1656	“Muito melhor vos esteve não se descobrirem as minas esperadas, que descobrirem-se; Em lugar das minas incertas que se não descobriram vos descobrirá Deus outra certas e mais ricas”; Combate aos colonos; Guerra	219
*63	Sermão da Segunda Oitava da Páscoa: Pregado em Roma, na Igreja da Casa Professa da Companhia de Jesus, dia em que é obrigação e costume de toda a Itália pregar da paz	Guerra; Paz	257
64	Sermão da Quarta Domingo depois da Páscoa: Com comemoração do Santíssimo Sacramento. Pregado em São Luiz do Maranhão	Tristeza; Perigos da Tristeza (ex. Pecado); Remédios para a tristeza	287
65	Sermão da Ascensão de Cristo Senhor Nosso: Pregado em Lisboa, na paróquia de São Julião, com o Santíssimo exposto	Admiração pela Ascensão de Cristo; Conceito de Admiração	331
*66	Exortação da Primeira em Véspera do Espírito Santo: Na capela interior do Colégio (da Bahia)	Igreja; Pregação; Conversão; Línguas; Companhia de Jesus, Santo Inácio; Missionação	377

VOLUME II – TOMO V			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*67	Sermão do Espírito Santo: Pregado na cidade de São Luís do Maranhão, na igreja da Companhia de Jesus, em ocasião que partia ao rio das Amazonas uma grande missão dos mesmos religiosos	Sermões, Pregador, Conversão, Escravidão	397
68	Sermão do Santíssimo Sacramento: Pregado no Real Convento da Esperança em Lisboa, no Ano de 1669	Esperança	435



VOLUME II – TOMO VI			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
69	Sermão do Santíssimo Sacramento (Em dia do Corpo de Deus): Pregado na Igreja e Convento da Encarnação	Mistério da Encarnação; Mistério do Sacramento	1
70	Sermão do Santíssimo Sacramento: Exposto na Igreja de São Lourenço In Damaso, nos dias do Carnaval, Em Roma. Ano de 1674 (Traduzido do Italiano)	Tentações do Mundo; Tentações da Carne; Tentações do Diabo; Tentações de Deus	45
71	Sermão do Santíssimo Sacramento: Pregado em Santa Engrácia, no Ano de 1642	Confirma o Sacramento da Hóstia frente a teologia “herege”	67
*72	Sermão do Santíssimo Sacramento: Pregado em Santa Engrácia, no Ano de 1645	Sacramento da Eucaristia; Escolástica (Razão); Herege; Judeu; Gentio	85
*73	Sermão do Santíssimo Sacramento: Pregado em Santa Engrácia, no Ano de 1662	Nobreza do Reino vs Desordens da Corte de Afonso VI; Desunião entre os Portugueses	121
*74	Sermão da Domingo Décima Sexta (Depois de Pentecostes)	Soberba; Ambição; Paz = Sossego	153

VOLUME II – TOMO VI			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*75	Sermão da Domingo Décima Nona (Depois de Pentecostes): Pregado na Catedral da Baía no Ano de 1639, na festa que se faz todos os meses ao Santíssimo Sacramento	Ofício do Pregador; Uso do Evangelho na persuasão dos ouvintes; Profetas	189
*76	Sermão da Domingo Vigésima Segunda (Depois de Pentecostes)	Os homens que governam; O papel do pregador na manutenção da união e paz	225
77	Sermão da Domingo Vigésima Segunda (Depois de Pentecostes)	Escrúpulo; Papel do Pregador em declarar escrúpulos a quem quer que seja; Consciência	255
*78	Sermão de S. Gonçalo: Pregado no Brasil	São Gonçalo; Pregadores como militantes; Vida como milícia	291
*79	Sermão de S. Sebastião: Pregado na igreja de Acupe Termo da Gaia, no ano de 1634.	São Sebastião; O Encoberto	335
*80	Sermão de S. Pedro Nolasco: Pregado na igreja de Nossa Senhora das Mercês, em São Luís do Maranhão	S. Pedro Nolasco; Ofício dos religiosos; Cativoiro corporal vs. Espiritual; Infiéis; Mouros	351

VOLUME II – TOMO VI			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*81	Sermão Do Esposo da Mãe de Deus S. José: Pregado na Capela Real, em dia dos anos de El-Rei D. João IV	Portugal; Reino; “A liberdade a que este reino se resitiu, e todos os bens que com ele gozamos, são e foram influências de S. José”; D. João IV	381
82	Sermão do Gloriosissimo Patriarca S. José: Pregado na catedral da Baía, no Ano de 1639	Prova que S. José foi legitimamente pai de Cristo; Casamento de Maria Mãe de Deus com S. José	407
83	Sermão de S. José: Pregado na Capela Real, em 1642	“Morre hoje José (S. José, e nasce Sua Majestade (D. João IV)”	435

VOLUME III – TOMO VII			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*84	Sermão da Santa Cruz: Pregado na festa dos soldados, no ano de 1638, estando na Baía a Armada Real	Guerra; Sagrado Lenho; Modelo de Sermão	1
*85	Sermão de Santo António: Pregado na Igreja e dia do mesmo Santo, havendo os Holandeses levantado o sítio que tinham posto à Baía, assentando os seus quartéis e batarias em frente da mesma igreja.	Guerra; Vitória	27
*86	Sermão de Santo António: Pregado em Roma, na Igreja dos Portugueses	Santo António de Lisboa; Portugal Luz do Mundo; Quinto Império	59
87	Sermão de Santo António: Composto para ser pregado no ano seguinte, ao em que se pregou o antecedente, não chegando, porém, a pregar-se por motivo de doença do orador	História de Portugal prefigurada na Bíblia; Portugal Luz do Mundo	81
88	Sermão de Santo António: Panégyrico e apologético, contra o nome, que vulgarmente em Roma na Igreja dos Portugueses, se lhe dá de Santo António	Questiona o porquê de não consagrarem o nome de Magno a Santo António de Lisboa	119

VOLUME III – TOMO VII			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
89	Sermão de Santo António: Pregado na festa que se fez ao Santo na Igreja das Chagas de Lisboa, aos 14 de Setembro de 1642, tendo-se publicado as Cortes para o dia seguinte	Santo António; Como os Portugueses devem proceder para conservar o reino; Combate à corrupção; Tributação; Impostos; Eclesiásticos devem ou não pagar impostos?	145
*90	Sermão de Santo António: Pregado na cidade do Maranhão, em dia da Santíssima Trindade	Santo António; Santíssima Trindade; A arte de pregar; Pregar cantando	171
*91	Sermão de Santo António: Pregado em São Luis do Maranhão no Ano de 1653	Santo António; Memória; Santíssimo Sacramento	221
*92	Sermão de Santo António: Pregado na cidade de São Luís do Maranhão, no Ano de 1654	Combate à corrupção; Papel do pregador	245
93	Sermão de Santo António: Pregado no Maranhão, no Ano de 1657	Santo António; “A luz com que se acham as draemas ou almas perdidas, é o nosso glorioso Santo António”	281
94	Sermão de S. João Baptista: Pregado no mosteiro de Nossa Senhora da Quietação, das Flamengas, em Alcântara, no Ano de 1644	Profissão Religiosa; Deserto vs. Paço	315

VOLUME III – TOMO VII			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
95	Sermão de S. Pedro: Pregado em Lisboa, em São Julião, no ano de 1644, à Venerável Congregação dos Sacerdotes	São Pedro	351
96	Sermão da Rainha Santa Isabel: Sermão pregado em Roma, na Igreja de Santo António dos Portugueses, no ano de 1674	Rainha Santa Isabel; Negociou do reino e da terra para o reino e coroa do céu	385
*97	Sermão de Santo Inácio: Pregado em Lisboa, no Real Colégio de S.to Antão, em 1669	Santo Inácio	413

VOLUME III – TOMO VIII			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
98	Sermão das Cadeias de S. Pedro: Pregado na língua italiana, em Roma, em 1674, na Igreja de S. Pedro, sendo o assunto obrigado, por estatuto, «A Providência»	São Pedro; Hierarquia; Providência Divina	1
*99	Sermão de S. Roque: Pregado na Casa Professa da Companhia, em Lisboa, em 1642.	Caridade; São Roque; Guerra de Defesa; Tributos	29
*100	Sermão de S. Roque: Pregado no aniversário do nascimento do Príncipe D. Afonso, na capela real, em 1664, em dia que celebrava a festa de S. Roque.	<i>Restauração</i> Portuguesa, Crise Sucessória, Mito Fundador; Armas Portuguesa; Guerra Contra Holanda; Milagre Bélico	55
101	Sermão de S. Roque: Pregado na capela realm, em 1652.	São Roque; São Roque só serviu à Deus	83
102	Sermão de S. Roque: Pregado na capela real, em 1659, havendo peste no Algarve.	São Roque; Se São Roque é tão bem-aventurado, como pode ele ter tantas desaventuras em vida?; Peste no Algarve	115
103	Sermão para o Dia de S. Bartolomeu: Pregado em Roma, na ocasião da promoção de cardeais.	São Bartolomeu; Eleição de Ministros	151

VOLUME III – TOMO VIII			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
104	Sermão de Santo Agostinho: Pregado no convento de São Vincente de Fora, em Lisboa, em 1648.	Santo Agostinho; “Tudo isto que em Agostinho parece implicação do Evangelho, não foi implicação, foi amplificação”	177
105	Sermão da Degolação de São João Baptista: Pregado em Odivelas, em 1653.	São João Baptista; “Quais mulheres são mais perniciosas aos homens, se as próprias ou as alheias?”; Matrimónio; Adultério	225
106	Sermão da Exaltação da Santa Cruz: Pregado no convento da Anunciada, em Lisboa, no Ano de 1645.	“Há dous gêneros de cruces neste mundo; uma cruz material e outra espiritual”	251
*107	Sermão das Chagas de São Francisco: Pregado em Lisboa, na Igreja da Natividade, no Ano de 1646.	As chagas da alma de Cristo imprimiram-se em São Francisco; Teologia; Escolástica	273
108	Sermão das Chagas de São Francisco: Sermão Pregado em Roma, na Arqui-Irmandade das mesmas Chagas, em 1672.	As chagas de Cristo foram reimpressas em São Francisco para corrigir os erros de “impressão das chagas”	295



VOLUME III – TOMO VIII			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
109	Sermão da Santa Tereza e do Santíssimo Sacramento: Pregado este Sermão na igreja da Encarnação, em Lisboa, em 1644.	Santa Teresa; União de Santa Teresa com Cristo	315
*110	Sermão de Santa Teresa: Pregado no colégio da Companhia de Jesus, na Ilha de São Miguel, havendo escapado Vieira de um terrível naufrágio e aportado àquela ilha.	Santa Teresa comparada com as virgens prudentes e as virgens néscias; Pregação	357
111	Sermão do Evangelista S. Lucas:	São Lucas; Ciência Médica; Medicina	399

VOLUME III – TOMO IX			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
112	Sermão da Santa Iria: Pregado em Santarém	Mesmo sob suspeitas Santa Iria conseguiu entrar para o Céu	1
113	Sermão de Todos os Santos: Pregado em Lisboa, no Convento de Odivelas, em 1643.	Santos; Santidade; Hierarquia dos Santos: Deus; Mãe de Deus; Anjos; Homens Santos	29
114	Sermão do Beato Estanislau Kostka: Pregado em italiano, em Roma, em 1674, na igreja de Santo André de Monte Cavallo, noviciado da Companhia de Jesus.	Estanislau Kostka; Estanislau foi três vezes nascido de três mães (Polônia; Germânia; Roma)	73
*115	Sermão de Santa Catarina: Pregado na ocasião em que se celebra em Lisboa uma grande vitória.	Santa Catarina; Prudência; Providência Divina; Guerra	101
116	Sermão de Santa Catarina: Pregado à Universidade de Coimbra, em 1663.	Sabedoria; As vitórias de Santa Catarina (Contra os Sábios de Maximiliano, Na Conversão dos Sábios, Na conversão dos Sábios do Paganismo ao Cristianismo)	141
*117	Sermão de santa Bárbara	O domínio de Santa Bárbara sobre o raio; Fogo; Fogo Artificial; Armas bélicas	179

VOLUME III – TOMO IX			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
118	Sermão de S. João Evangelista: Pregado na festa do príncipe D. Teodósio, na capela real, no ano de 1644.	São João Evangelista; Razões pela qual D. Teodósio deveria se afeiçoar a São João Evangelista (Por ser valido e pela autoridade de quem o inculcou)	213
*119	Sermão de Santo Estevão: Pregado domesticamente no Colégio da Companhia de Jesus da Baía	O nascimento de Cristo foi sinal do martírio de S. Estevão; Historiografia; Prefiguração Bíblica; Sinais;	237
120	Sermão do Nascimento da Mãe de Deus: Pregado em Odivelas, no Convento das Religiosas do Patriarca S. Bernardo	A Virgem Maria nasceu para que dela nascesse Jesus	253
121	Sermão do Nascimento da Virgem Maria: Debaixo da invocação de Nossa Senhora da Luz: título da Igreja e Colégio da Companhia de Jesus na cidade de São Luís do Maranhão, no Ano de 1657	“Cristo Nasceu duas vezes e teve dous ias de nascimento”; Cristo também nasceu quando nasceu a Virgem Maria	281
*122	Exortação Doméstica da Véspera da Visitação: proferido na Baía, na capela interior do Noviciado	É melhor estar no mundo trabalhando na conversão, do que está no Céu na companhia de Cristo; Companhia de Jesus;	311

VOLUME III – TOMO IX			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*123	Sermão da Visitação da Nossa Senhora: Sermão Pregado no Hospital da Misericórdia da Baía, na ocasião em que chegou àquela cidade o marquês de Montalvão	Estado Crítico do Brasil; Guerra contra Holanda	325
124	Sermão da Visitação da Nossa Senhora: Pregado na Misericórdia da Baía: Em acção de graças pela vitória da mesma cidade, sitiada e defendida, no Ano de 1638	Guerra, Sermão de Vitória	351
125	Sermão de Nossa Senhora do Carmo: Pregado na festa da sua Religião com o Santíssimo Sacramento exposto, na igreja e convento da mesma Senhora, na cidade de São Luis do Maranhão, no Ano de 1656	As carmelitas tiveram dois nascimentos: Na Lei Escrita e Na Lei da Graça	385
126	Sermão da Glória de Maria: Pregado na Igreja de Nossa Senhora da Glória, em Lisboa, no Ano de 1644	Compara a glória de Maria com a glória do próprio Criador	425

VOLUME IV – TOMO X			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
127	Sermão de Nossa Senhora da Graça: Pregado em Lisboa, na igreja de Nossa Senhora dos Mártires, no ano de 1651.	Vieira se propõe medir a graça de Maria na Hástia da Cruz, que está prefigurada na vara e na balança; A graça de Maria é maior do que ser a mãe de Deus já que depois, especialmente ao pé da cruz, ela acrescentou mais graça a seu favor.	1
128	Sermão de Nossa Senhora de Penha Franca: Pregado em Lisboa, na igreja e convento da sagrada Religião de Santo Agostinho, no primeiro dia do tríduo de sua festa, com o SS. Sacramento exposto, no ano de 1652.	Sermão sem livro; Porque não existem livros da história de milagres da sagrada Religião de Santo Agostinho (Nª Sª de Penha da França); Porquê do que não cabe em livros, não há livros.	37
129	Sermão do Santíssimo Nome de Maria: Pregado na ocasião em que Sua Santidade instituiu a festa universal do mesmo Santíssimo Nome	O nome “Maria” pode ser ouvido com gosto mas também com utilidade de aumentar a graça dos homens	65

VOLUME IV – TOMO X			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*130	Sermão da Conceição Imaculada da Virgem Maria S. N.	O preço da redenção é o sangue de Cristo e de Maria; Antigo vs. Moderno; Auctoritas; Redenção	117
131	Sermão da Conceição da Virgem Senhora Nossa: Pregado por Vieira antes de ser sacerdote na Baía e na igreja da mesma invocação, no ano de 1635	“Primeiro foi em Maria o ser Santa do que o ser Mulher”	147
132	Sermão de Nossa Senhora da Graça: Pregado este Sermão na igreja matriz da cidade do Pará cuja festa se celebra no dia da Assunção da mesma Senhora	No dia “em que se consumou a perfeição da graça ... foi o mesmo da dia sua gloriosa assunção”; Graça; Glória	165
*133	Sermão de Nossa Senhora do Ó: Pregado na igreja de Nossa senhora da Ajuda, na Baía, no ano de 1640	“[...] assim como o círculo do ventre virginal na concepção do Verbo foi um O que compreendeu o imenso, assim o O dos desejos da Senhora na expectação do parto foi outro círculo que compreendeu o Eterno”; Retórica	203

VOLUME IV – TOMO X			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*134	Sermão de Nossa Senhora da Conceição: Pregado na igreja de Nossa Senhora do Desterro, na Baía, no ano de 1639.	“Se entre o mistério da sua conceição e do seu desterro podia descobrir alguma razão de correspondência”, “O Desterro da senhora foi o desempenho da sua conceição”, Desterro; Pátria: Origem de Portugal	233
*135	Rosário: Sermão Primeiro: Com o SS. Sacramento Exposto	Oração é um colóquio com Deus; Oração Vocal pertence ao Corpo; Cristo como Judeu, Definição de Intercessão; Evangelho mais apropriado para cada ocasião	259
136	Rosário: Sermão Segundo	Amor de Pai; Parábola do Filho Pródigo; Título de Deus como “pai” é o mais eficaz; Oração do Padre Nosso	295
137	Rosário: Sermão Terceiro: Com o SS. Sacramento Exposto	Oração Vocal vs. Oração Mental;	345

VOLUME IV – TOMO X			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
138	Rosário: Sermão Quarto	Deus é o autor do Pai Nosso e da Ave Maria; <i>Auctoritas</i> ; Escolástica Medieval	387
*139	Rosário: Sermão Quinto	Eva inventou a desobediência; Maria inventou a obediência; A devoção do Rosário é o meio mais eficaz para guardarmos os preceitos de Deus; Demônio e Guerra	413



VOLUME IV – TOMO XI			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*140	Rosário: Sermão Sexto	Existe uma única exceção a regra que diz que guardarem os mandamentos de Deus serão bem-aventurados; A exceção é “se a virgem do rosário não ordenar o contrário; Misericórdia vs. Justiça; Lázaro de Betania	1
*141	Rosário: Sermão Sétimo	Pregadores são sentinelas; Obrigações do pregador vs. Obrigações dos ouvintes; O pecado da falta de honestidade/torpeza; Torpeza é o maior pecado; Sensualidade	43
*142	Rosário: Sermão Oitavo: Com o SS. Sacramento Exposto	Definição de igreja; “Comparada a devoção do Rosário com a de toda a igreja, em algumas circunstâncias muito notáveis dela, faz mais um devoto do rosário em particular, que toda a Igreja Universal em comum”	75

VOLUME IV – TOMO XI			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
143	Rosário: Sermão Nono	Evocação dos Santos; Quão grande são os poderes do mesmo rosário nestes conflitos, e quão certos e infalíveis seus efeitos contra o mar, contra os ventos, e sobre todas as tempestades; Rosário e Navegação; Mares; Tempestades	101
144	Rosário: Sermão Décimo	“A arca do testamento era figura da virgem Maria, o maná de seu Filho Cristo”, Figura vs. Figurado na Bíblia; Rezar	135
145	Rosário: Sermão Décimo Primeiro	Vieira sobre Lutero; O Mistério do Rosário refuta não só as heresias do passado como também as do futuro; Como pode N <sup>a</sup> S <sup>a</sup> ter vencido todas as heresias se ainda tinham outras heresias por vir como por exemplo luteranismo; Heresia- História por trás da heresia	163

VOLUME IV – TOMO XI			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*146	Rosário: Sermão Décimo Segundo: Pregada na Sé da Baía, depois da Armada Real derrotada, no Ano de 1639	Sermão de derrota; Guerra	207
147	Rosário: Sermão Décimo Terceiro	“Quem quiser dar boas contas a Deus reze pelas do Rosário”	251
*148	Rosário: Sermão Décimo Quarto: Pregado na Baía, à irmandade dos pretos de um engenho em dia de S. João Evangelista, no Ano de 1633	N <sup>a</sup> S <sup>a</sup> pariu Cristo duas vezes: uma sem dor e a segunda com dor (crucificação); 3 Filhos de N <sup>a</sup> S <sup>a</sup> : 1- Jesus Cristo, 2- S. João, 3- “Os Pretos”; Escravidão; Os Negros (Etiópia) são filhos de Maria	281
149	Rosário: Sermão Décimo Quinto: Pregado no Maranhão, no Colégio da Companhia de Jesus, no Ano de 1654, no sábado INFRA OCTAVAM Corpus Christi, à hora da recitação quotidiana do Rosário	Explica “que conviência ou proporção tem o Rosário com o Sacramento”	319

VOLUME IV – TOMO XI			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
150	Rosário: Sermão Décimo Sexto	História do Demónio Mudo; A oração que o Demónio mais odeia é a do Rosário; 3 Mistérios do Rosário 1- Gozos, 2- Dolorosos, 3 – Gloriosos; Os homens farão maiores obras que Cristo se eles orarem o Rosário; O poder do Rosário contra o Demónio	351
151	Rosário: Sermão Décimo Sétimo	“Tanto mais poderosa diante de Deus a Criação de Muitos, que a oração de um só ...”	391(393)

VOLUME IV – TOMO XII			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
152	Rosário: Sermão Décimo Oitavo	Diferença entre os nomes Jesus e Cristo; Jesus = Pesso e Cristo = Divindade; “Se enquanto rei Supremo, por ser filho de Maria, caminhou a sua Mãe a dignidade real, poderemos dizer também enquanto Pontífice Sumo, por ser Filho da Mesma Senhora comunicou à Mesma Mãe a dignidade pontifical?”	1
153	Rosário: Sermão Décimo Nono: Com o SS. Sacramento Exposto	Definição de Sacramento; Sacramento do Altar; Sacramento do Evangelho; Sacramento do Rosário; Definição de Sermo (composta); Definição de Verbo (simples)	37
*154	Rosário: Sermão Vigésimo	Classificação das Gentes por Cores; Escravidão	81
155	Rosário: Sermão Vigésimo Primeiro	Rosário como segundo parto de N <sup>a</sup> S <sup>a</sup> ; Maria Concebeu o Verbo por Corpo e também pela intelectualidade; O parto da mente antepõe o do ventre	119
156	Rosário: Sermão Vigésimo Segundo:	Estão corretas as senhoras trocarem o Rosário pela reza do Brevário?; Português vs. Latim nas Orações; Porque o Latim é usado pela Igreja?	151

VOLUME IV – TOMO XII			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*157	Rosário: Sermão Vigésimo Terceiro: Com o SS. Sacramento Exposto	Rute; Qual é a coisa mais poderosa do Mundo?; Verdade; Mentira; Necessidade; Guerra, Sacramento	185
*158	Rosário: Sermão Vigésimo Quarto	Mistérios dos números do Rosário; Numerologia; Deus “Um em Essência, Trino em Pessoa”	217
*159	Rosário: Sermão Vigésimo Quinto	Vingança; Cristo como Mago, Cristo como Feiticeiro; Cristo como Encantador; Deus encanta e enfeitiça o Demônio que o quer encantar; Milagres Bélicos; Mágia Negra	261
160	Rosário: Sermão Vigésimo Sexto	Maria supre as faltas; Causa Primeira; Causa Segunda; Necessidade de provas nos Sermões	297
*161	Rosário: Sermão Vigésimo Sétimo	Escravidão; Corpo vs. Alma	329
162	Rosário: Sermão Vigésimo Oitavo	“Assim como então a Senhora levava a Deus, e Deus se deixava levar da Senhora para onde ela Queria: Assim hoje estando ambos no Céu, Ela O leva, e Ele se deica levar para onde a mesma Senhora Quer”	369
163	Rosário: Sermão Vigésimo Nono	Filosofia vs. Ciência vs. Fé Católica;	399

VOLUME V – TOMO XIII			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
164	Rosário: Sermão Trigesimo: Com o SS. Sacramento Exposto	Rosa Natural vs. Rosa Mística; Misticismo; “Na Rosa Mística há-se de considerar não só a semelhança que tem com a rosa natural, senão também a diferença e vantagens com que a excede”; Místico Comum vs. Místico por Excelencia.	1
165	Sermão: Xavier Dormindo	A importância da Vigilância; A arte de pregar; “Já que o evangelho manda vigiar, e Xavier se nos representa sempre dormindo, o sono, e os sonhos de Xavier sejam a prova da sua Vigilância”; Sono; Sonho; Guerra (P.59)	33
166	Sermão: Sonho Primeiro	Sonho: São Francisco Xavier luta contra um índio agigantado; Deus reservou o apostolado da Ásia para Xavier	43
167	Sermão: Sonho Segundo	Sonho: São Francisco Xavier sonhou todos os perigos que iria passar na Ásia e quanto mais sonhava com os perigos mais ele bradava “mais, mais, mais”	75
168	Sermão: Sonho Terceiro	Sonho: São Francisco Xavier sonhou e venceu o Demónio	113

VOLUME V – TOMO XIII			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
169	Sermão: Conclusão aos Sonhos de Xavier Dormindo	Vieira sobre Xavier: Baseado nas “vitórias que alcançou dormindo, se pode fazer conceito do que venceria vigiando”.	153
170	Sermão: Prefação aos Desvios de Xavier Acordado	“ou mandou logo Xavier, ou pôs no caminho do Céu, como já dissemos, mais de um milhão e duzentas mil” almas (estrelas)	155
171	Sermão Primeiro – Anjo	Deus elegeu Santo Inácio como defensor da Igreja e São Francisco Xavier como restaurador dela	159
172	Sermão Segundo – Nada	Baseando-se na vida de São Francisco Xavier, Vieira busca provar a frase de S. Paulo “Nada temos, e tudo possuímos”; Pobreza Evangélica	185
*173	Sermão Terceiro – Confiança	Baseando-se na vida de São Francisco Xavier, Vieira prova “quão seguramente se fiam os santos em Deus, e quão confiadamente se devem os homens fiar nos santos”; Intercessão dos Santos; Intercessão dos Santos; Guerra, Xavier como oráculo, profeta	211
174	Sermão Quarto – Pretendentes	As cartas que S. F. Xavier escreveu ao rei, dando conselho de como melhor difundir a Fé no Oriente; De como estas cartas custou a Xavier muitos amigos; Ganância se pretendentes a cargos oficiais	237



VOLUME V – TOMO XIII			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
175	Sermão Quinto – Jogo	Viera dá um sermão contra os vícios dos jogos (especialmente contra os jogos de cartas); Como São Francisco Xavier através de um jogo de cartas obrou a favor da Fé	259
176	Sermão Sexto – Assegurador	Navegador e Comércio, O perigo da navegação é a fúria do mar; O perigo do comércio é a cobiça e violência dos corsários; O remédio destes perigos são as casas dos seguros; Seguro melhor é a proteção de São Francisco Xavier; Pirataria Holandesa	281
177	Sermão Sétimo – Doudices	“Doudices de São Francisco Xavier”: “Toda a doudice se opõe ao uso da razão diferentemente. Os excessos dos maus obram contra a razão, e por isso são os viciosos e vãos: Os excessos dos santos obram sobre a razão, e por isso são sólidos e verdadeiro”	299
178	Sermão Oitavo – Finezas	“Xavier a exacta imitação, e Cristo o sumamente perfeitíssimo exemplar”; De três meios usava Xavier para converter as almas dos pecadores; 1) Oração, 2) Razão, 3) Tomando sobre si a satisfação das penas que mereciam pelos pecados	323

VOLUME V – TOMO XIII			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
179	Sermão Nono – Braço	São Francisco Xavier morto, vence a própria morte; O corpo de Xavier não se decompôs; Mesmo morto São Francisco Xavier obrou muitos milagres; Em 1614, depois de 63 anos da data da morte, Papa Paulo V autoriza remoção do braço direito de Xavier para ter como relíquia	351
180	Sermão Décimo da sua Canonização	As três partes que compõe a canonização: 1) O Santo: que as obras sejam suas, 2) Os homens que sejam testemunhas, 3) Que tudo tenha sido obrado em Seu Nome	385

VOLUME V – TOMO XIV			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
181	Sermão Undécimo do Seu Dia	Vieira Considera S.F. Xavier o décimo quinto apóstolo; Os 14 apóstolos originais não poderiam ter cumprido a profecia bíblica de ter pisado, nem de ter pregado a todo o mundo porque a “descoberta do Novo mundo” não tinha acontecido; “Se foram mais admiráveis os pés de Xavier no que andaram (...) ou a língua de Xavier no que pregou”; Muito mais admirável foi a sua língua, que fez o mundo dar voltas”	1
182	Sermão Duodécimo da Sua Proteção	São Francisco Xavier “supriu e encheu em si, e por si, o que faltou ao apostolado de S. Paulo”; São Paulo pregou “as gentes” mas não aos reis, como consta a ordem de Cristo; Quem pregou aos reis foi São Francisco Xavier; Os reis devem se colocar sob o nome de Xavier para proteção	37
183	Sermão das Obras de Misericórdia: Pregado na Igreja do hospital real de Lisboa, em dia de Todos os Santos, com o Santíssimo Exposto, no Ano de 1647	Os pobres da pobreza que é virtude, são bem-aventurados, porque hão de ver a Deus, enquanto os pobres da pobreza que é miséria, são bem-aventurados porque neles está Deus; transustanciação vs. Transufusão; Cristo se “sacramentou em pão, para nos sustentar a nós.	65

VOLUME V – TOMO XIV			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*184	Sermão ao Enterro dos Ossos dos Enforcados: Pregado na Igreja da Misericórdia da Baía, no Ano de 1637, em que ardia aquele Estado em guerra	<i>Guerra justa</i>	95
*185	Sermão da Publicação do Jubileu: Na Domingo terceira post Epiphaniam. Pregado em São Luís do Maranhão, no Ano de 1654	Ratificação do poder papal das indulgências; Guerra; Papa Inocêncio X concede indulgências aos Portugueses; Escravidão na Antiguidade bíblica; Explica porque às vezes as pessoas não alcançam as indulgências Plenárias durante o Jubileu; A questão da indulgência plenária para os mortos	121
*186	Sermão da Bula da Santa Cruzada: Pregado na Catedral de Lisboa, no Ano de 1647	Bula da Santa Cruzada; Vieira relata história da primeira Bula da Santa Cruzada; Guerra	151

VOLUME V – TOMO XIV			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
187	Notícia Prévia: Pregados à Sereníssima Rainha de Suécia, Cristina Alexandra, em língua italiana na Corte de Roma e traduzidos na portuguesa por ordem e aprovação do autor: Feita pelo autor, quando traduziu esta obra na língua castelhana, no Ano de 1676	Explica os rituais católicos em tempo de quaresma em Roma; Esses rituais são os “Oratórios”; Os “Oratórios” consistem de:1) Em música se representa diálogos das histórias bíblicas,2) “Se ouve um breve Sermão”; Esses sermões pregado por Vieira em Italiano são apresentado; Vieira vs. Platônicos; A alam se conhece por fê, da mesma forma que conhecemos a Deus	183
188	Exórdio: : Pregados à Sereníssima Rainha de Suécia, Cristina Alexandra, em língua italiana na Corte de Roma e traduzidos na portuguesa por ordem e aprovação do autor	Vieira se inspira em David e fazendo uso de uma pedra metafórica faz cinco argumentos contra o Mundo cuja cabeça é Roma; 5 Argumentos:1) O conhecimento de si mesmo, 2) A dor do bem perdido, 3) O pejo do mal cometido, 4) Temor do castigo futuro, Esperança do gosto eterno	184

VOLUME V – TOMO XIV			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
189	<i>Discurso</i> Primeiro: Pregados à Sereníssima Rainha de Suécia, Cristina Alexandra, em língua italiana na Corte de Roma e traduzidos na portuguesa por ordem e aprovação do autor	A primeira pedra atirada da funda de David foi: O conhecimento de si mesmo; “Neste munda racional do homem, o primeiro móbil de todas as nossas acções é o conhecimento de nós mesmos”; O poder do pensamento (de si mesmo); “Qual será logo no homem o limpo conhecimento de si mesmo? Digo que é conhecer e persuadir-se cada um, que ele é a sua alma”; Homem moral vs. Homem Natural	187
190	<i>Discurso</i> Segundo: Pregados à Sereníssima Rainha de Suécia, Cristina Alexandra, em língua italiana na Corte de Roma e traduzidos na portuguesa por ordem e aprovação do autor	“Que bens há nesta vida intoleráveis senão os perdidos”; A maior estimação do bem perdido não provém da dor da perda, nem da mesma perda do bem, mas por ocasião da perda provém o maior e verdadeiro conhecimento do mesmo bem, o qual antes de perdido não se conhecia”; Sobre a fineza da dor remediada; “O mal conhece-se quando se tem, o bem quando se teve”	205
*191	<i>Discurso</i> Terceiro: Pregados à Sereníssima Rainha de Suécia, Cristina Alexandra, em língua italiana na Corte de Roma e traduzidos na portuguesa por	A vergonha do pecado cometido; A vergonha é efeito natural do pecado; A vergonha também é remédio natural do pecado, Honra do soldado; 3 Tipos de Vergonha: 1) Dos Homens, 2) De Deus, 3) De si mesmo; “Se vos não envergonhais para	225

VOLUME V – TOMO XIV			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
	ordem e aprovação do autor	não pecar, ao menos pecai com vergonha”.	
*192	<i>Discurso</i> Quarto: Pregados à Sereníssima Rainha de Suécia, Cristina Alexandra, em língua italiana na Corte de Roma e traduzidos na portuguesa por ordem e aprovação do autor	O temor do castigo; O temor heróico e limpo; O maior suplicio do inferno é aborrecer e blasfemar Deus eternamente; No Inferno há ao mesmo tempo ordem e desordem; Castigo como restauração de harmonia; Os horrores do Inferno; “O Inferno fez-se para aqueles que o não temem, ou o temem só pelo horror das penas; porém aqueles que temem o Inferno pelo horror do ódio, das blasfêmias, e das injúrias de Deus, estes espíritos fidalgos, generosos, e verdadeiramente cristãos, não foram criados para o Inferno”	247
*193	<i>Discurso</i> Quinto: Pregados à Sereníssima Rainha de Suécia, Cristina Alexandra, em língua italiana na Corte de Roma e traduzidos na portuguesa por ordem e aprovação do autor	A esperança do gosto é prêmio eterno; Definição de eternidade; Natureza da Duração; 2 Tipos de Esperança 1) Limpa, 2) Limpíssima; Limpa: Que espera Deus e todos os outros bens celestes; Limpíssima: que espera só a Deus	273

VOLUME V – TOMO XIV			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*194	Sermão Pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal Contra as da Holanda: Pregado na Igreja de Nossa Senhora da Ajuda na cidade da Baía, no Ano de 1640, com o SS. Sacramento Exposto	Guerra, Natureza de Deus	297
*195	Sermão pelo Bom Sucesso de Nossas Armas	Guerra	327
*196	Sermão Histórico e Panegírico nos Anos da Rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia	Dar Graças pelo Ano presente e pedir graças para o ano futuro; Aniversário de D. Maria Francisca Isabel de Sabóia; As Acções e os Sucessos são os que fazem o dia grande; 3 Desconsolações da quais Portugal foi curado. 1) Guerra, 2) Casamento; Governo	357



VOLUME V – TOMO XV			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*197	Sermão Gratulatório e Panegírico: Pregado na manhã do dia de Reis: Sendo presente toda a Corte o príncipe nosso senhor ao <i>Te Deum Laudamus</i> , que se cantou na Capela Real em acção de graças pelo felicíssimo nascimento da princesa primogénita, de que Deus fez mercê a estes Reinos na madrugada do mesmo dia do ano de 1669	Projeto Quinto-imperialista; História de Portugal nas prefigurações bíblicas das Histórias de Noé e seu filho Jafeth (cujo nome quer dizer dilatação); A dor de não ter filhos; Eternidade alcançada através da sucessão	1
*198	<i>Discurso</i> Apologético: Oferecido secretamente à rainha nossa senhora para alívio das suas saudades, depois do falecimento do príncipe D. João, primogénito de SS. Majestades	Se Deus não se arrepende nunca de seus atos, porquê depois de tão curto tempo deu a morte a quem tinha, 18 dias antes, dado a vida?; Presciência Divina; “Quis que o nosso infante nascesse a esta vida, para que fosse viver à outra, não morto propriamente, mas trasladado para como vice-cristo”; Origem dos termos luso e lusitano; Ressuscitação; Mito Fundador	31
*199	Sermão de Acção de Graças: Pelo felicíssimo nascimento do novo infante de que a Majestade	Viera dá graças ao nascimento do novo infante; Das partes da Graça:	103

VOLUME V – TOMO XV			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
	Divina fez mercê às de Portugal em 15 de Março de 1695	1) Fazer Mercês, 2) Aceitar as Mercês, 3) Agradecer as mercês; Os filhos não são só frutos da natureza, mas também da Graça; A importância da descendência; Vieira diplomata enviado à Roma para arranjar casamento; <i>Herança</i> ; “Se pelejava tanto da terra como do Céu”; (Vieira tinha 88 anos quando escreveu este sermão segundo a nota de roda-pé)	
*200	Sermão Gratulatório a S. Francisco Xavier: Pelo nascimento do quarto filho varão, que a devoção da rainha nossa senhora confessa dever a seu celestial patrocínio	Agradece a intercessão de S. Francisco Xavier em ajudar a dar um quarto filho ao Rei e Rainha; Vieira busca responder “As graças da presente mercê alcançada de Deus por S. Francisco Xavier, mais se devem ao mesmo Xavier, que a Deus?”; Toda a Graça neste caso se deve a Deus; Guerra contra os infieis; Vieira admite ler Crônicas	131

VOLUME V – TOMO XV			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*201	Sermão do Felicíssimo Nascimento da Sereníssima Infanta Teresa Francisca Josefa	Nascimento de descentes do sexo feminino; Nascimento de filhas vs. Nascimento de filhos; A importância dos matrimônios de filhos/filhas para selar paz e fazer alianças bélicas; A proteção inerente ao nome da infanta Teresa Francisca; Genealogia da infanta; (Vieira tinha 89 anos quando escreveu este sermão)	157
*202	Sermão de Acção de Graças: Pelo nascimento do príncipe D. João, primogénito de SS. Majestades que Deus guarde. Pregado na Igreja Catedral da cidade da Baía, em 16 de Dezembro, Ano de 1688	Mito fundador; O nascimento de D. João foi anunciado por Deus; Vieira cita Nuno Álvares Pereira; Casa de Bragança; Sebastianismo vs. Joanismo; Pregadores usam palavras como armas; São Francisco Xavier; Quinto Império; Vieira compara o Islão com o Anticristo; O recém nascido D. João (V) é o que Vieira acredita implantará o Quinto Império	179

VOLUME V – TOMO XV			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
203	Sermão na Exéquias do Sereníssimo Infante de Portugal Dom Duarte: De Dolorosa Memória: Morto no castelo de Milão	Modelo se Sermão; Ars Praedicandi; A dor do luto com o corpo do morto vs. A dor do luto sem o corpo do morto; Vieira vai dizer que o Infante D. Duarte era tão grande homem, que a Espanha tinha mede de o libertar; Portugal é um reino a se temer; A Glórias das Armas; Deus como Senhor dos Exércitos; Cíumes de Deus; Glórias das armas; Caridade Cristã e Amor aos inimigos;	217
*204	Sermão das Exéquias do Sereníssimo Príncipe de Portugal D. Teodósio: De Saudosa Memória: Pregado no Colégio da Companhia de Jesus de São Luís do Maranhão	Modelo de Sermão; As Censuras pelas quais passavam os pregadores; Vieira propõe que apesar de D. Teodósio ter morrido aos 19 anos, ele não morreu moço, porque era muito maduro para sua idade	283

VOLUME V – TOMO XV			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*205	Sermão das Exéquias de El-Rei D. João IV: o animoso, o invicto Pai da Pátria, de imortal memória	D. João IV faz parte da linhagem de sucessão dos restauradores; Propagação da fé católica; Portugal como reino católico e fiel ao papado; Escrito dos Vieira	303
206	Sermão das Exéquias do Conde de Unhão D. Fernão Teles de Meneses: Da Feliz Memória: Pregado na vila de Santarém, no Ano de 1651	Viera compara o Conde com o Patriarca bíblico Enoque (antepassado de Noé) que segundo Genesis “andou Enoque com Deus; e não apareceu mais, porquanto Deus para si o tomou”	323
207	Palavras de Deus Empenhada no Sermão das Exéquias da Rainha D. Maria Francisca Isabel de Sabóia: Pregado na Igreja da Misericórdia da Baía, em 11 de Setembro de 1684	Como a Rainha D. Maria foi Santíssima e prudentíssima; Das consolações da Morte da Rainha se destaca o Rei (agora viúvo) poder casar novamente com a possibilidade de gerar herdeiros, uma vez que a única filha da rainha morreu aos 21 anos de idade em 1690	351

VOLUME V – TOMO XV			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
208	Sermão nas Exéquias de D. Maria Ataíde: Filhas dos Condes de Atoguia, Dama de Palácio: Pregado no Convento de S. Francisco Xabregas, no Ano de 1649	Se na morte somos queixosos da <i>“idade, reparemos quão frágil é, e quão sujeito a menos acidente. Se a gentileza nos engana, desengana-nos uma caveira, que é o que só tem durável a maior formosura. Se a discrição, finalmente, nos desvence, saibamos ser discretos que é saber salvar-nos”</i>	387
209	Sermão da Agonia do Senhor no Horto: (Pregado em Castelhana)	Sonho como descuido dos homens; Descreve o episódio de Cristo no Horto; Desde sua concepção Cristo sabia de seus padecimentos; Mesmo sem precisar, Cristo se entristecia pela nossa bem-aventurança; Os homens devem ponderar se entristessem pelas coisas que realmente importam e são dignas	411

VOLUME V – TOMO XV			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
*210	<p>Cartas do Rev.mo P.e João Paulo Oliva: <u>Primeira Carta</u>: Geral da Companhia, pregador de quatro Sumo Pontífices, escrita ao Padre António Vieira em resposta de outra que o dito Padre lhe escreveu, em ocasião em que saíram à luz os seus Sermões; <u>Segunda Carta</u>: CARTA DO MESMO PADRE GERAL, ESCRITA AO PADRE ANTÓNIO VIEIRA na ocasião em que em Roma, na Igreja do Noviciado de Santo André, pregou de tarde o sermão do Beato Estanislau, tendo pregado de manhã o autor desta carta; em que também louva o Panegírico das lágrimas de Heráclito</p>	<p>Ambas cartas são elogios aos escritos do Vieira; <u>Primeira Carta</u>: Elogios aos escritos do Vieira; Vieira é convidado em nome da Rainha da Suécia a retornar à Roma; <u>Segunda Carta</u>: Padre Oliva elogia o sermão que Vieira pregou em homenagem ao Beato Estanislau, comparando-o ao sermão que ele mesmo pregou no mesmo dia e ocasião</p>	425
*211	<p>Lágrimas de Heráclito Defendidas em Roma pelo Padre António Vieira contra o Riso de Demócrito: NA ACADEMIA que havia em Roma, e no palácio da Sereníssima Rainha de Suécia Cristina Alexandra, com a assistência de muitos cardeais e monsenhores se propôs um problema no ano de 1674 cujo argumento foi este: Se o mundo era mais digno de riso, ou de lágrimas: e qual dos dous gentios andara mais prudente, se Demócrito,</p>	<p>Disputatio entre Padre António Vieira e Jerónimo Catâneo; Aplicação da lógica; Se ria sempre não ria, porque a essência do riso é a novidade; A alegria excessiva faz chorar, logo, a dor excessiva também pode fazer rir; Demócrito ria das ignorâncias enquanto Heráclito chorava as misérias; Toda</p>	429

VOLUME V – TOMO XV			
Nº	NOME DO SERMÃO	ASSUNTO	PÁGINA
	<p>que ria sempre; ou Heraclito, que sempre chorara. E encarregando-se estes dous pontos aos padres António vieira e Jerónimo Catâneo, ambos da Companhia de Jesus, para cada um defender a parte que escolhesse, deu o Padre António vieira a eleição ao padre Catâneo, o qual tomou para si o riso de Demócrito, e ficando ao padre Vieira a causa das lágrimas de Heraclito, a defendeu engenhosa e elegantemente em língua italiana, que depois se traduziu na espanhola e agora na portuguesa, tirado do original italiano por D. Francisco Xavier José de Meneses, conda da Ericeira, do Conselho de Sua Majestade, sargento-general de batalha dos seus exércitos, e deputado da Junta dos Três Estados</p>	<p>a ignorância é miséria, mas nem toda miséria é ignorância, por isso há mais miséria no mundo e Heraclito muito mais pelo quê chorar; Quem ri sempre se faz ridículo, logo, Demócrito é ridículo; Vieira se considera um “filósofo cristão”; (A tradução foi feita por um “homem das armas”)</p>	